HAL
open science

La vanité et la rhétorique de la prédication au XVII siècle

Christabelle Thouin-Dieuaide

To cite this version:

Christabelle Thouin-Dieuaide. La vanité et la rhétorique de la prédication au XVII siècle. Littératures. Université de Limoges, 2019. Français. NNT : 2019LIMO0006 . tel-02057724

HAL Id: tel-02057724

https://theses.hal.science/tel-02057724

Submitted on 5 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Thèse de doctorat

Université de Limoges
ED 612 - Humanités
EHIC EA 1087

Thèse pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Limoges
Littérature française

Présentée et soutenue par
Christabelle Thouin-Dieuaide

Le 21 janvier 2019

La vanité et la rhétorique de la prédication au XVIIe siècle

Thèse dirigée par Christine de Buzon et Antoinette Gimaret

JURY :

Président du jury
M. Julien Gœury, Professeur à l'Université de Picardie-Jules Verne.

Rapporteurs
M. Frédéric Cousinié, Professeur à l'Université de Normandie.
M. Julien Gœury, Professeur à l'Université de Picardie-Jules Verne.

Examinateurs
Mme Anne Régent-Susini, Maître de conférences HDR à l'Université Sorbonne-Nouvelle Paris 3.
Mme Christine de Buzon, Professeure émérite à l'Université de Limoges.
Mme Antoinette Gimaret, Maître de conférences à l'Université de Limoges.

Ainsi qu’au cabaret l’homme demeure au monde.
Le plaisir et le vin se laissent avaler.
Le temps y dure peu, tant que la joie abonde ;
Et puis il faut compter, payer et s’en aller.

Pierre Matthieu, *Tabletes de la vie et de la mort* (1610)

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont d'abord à mesdames Christine de Buzon et Antoinette Gimaret, mes directrices de thèse, qui ont encadré mon travail de recherches avec professionnalisme, bienveillance et constance, me guidant judicieusement par leurs remarques méthodologiques et leurs conseils de lecture.

Je remercie également mes parents, Paulette et André Thouin, qui m'ont toujours soutenue et encouragée durant ces années de labeur, ainsi que mon mari, Thierry Dieuaide et mes deux filles, Camille et Chloé, pour leur écoute, leur aide et leur soutien généreux et affectueux. Je n'oublie pas Valérie Sourisseau, dont l'amitié indéfectible et précieuse s'est manifestée de multiples façons ; les moments passés à Bagnolet et dans le petit paradis de Pantin m'ont permis de travailler efficacement.

Mes remerciements s'adressent aussi à monsieur Aurélien Hupé pour m'avoir spontanément transmis son mémoire de DEA sur la poétique de la prédication ; madame Laurence Chatoney pour l'intérêt qu'elle a tout de suite manifesté pour mon sujet et pour sa générosité ; madame Hélène Layotte, Responsable-adjointe au Pôle Patrimoine du Service commun de Documentation de l'Université de Limoges, qui m'a conseillée et aidée ; Père Élisée pour son expertise et le rendez-vous estival des sessions théologiques d'Aubazine, stimulantes à plus d'un titre ; mes collègues et amis, Marie-Hélène Soulier, Sébastien Malagnoux, Marc Taverdet, Muriel Plazanet David, Caroline Raymond, Myriam Barbat, Cecilia Killian, pour leur aide ; monsieur Desseme pour m'avoir accueillie et guidée dans le fonds du Centre Jean Rivière à La Couarde.

Enfin, je voudrais tout particulièrement remercier ma très chère amie Claire Czinczenheim pour l'aide immense qu'elle m'a apportée dans tous les domaines. Je n'aurais jamais pu mener à bien ce travail sans elle. Cette thèse lui est dédiée.

Droits d’auteurs

Cette création est mise à disposition selon le Contrat :
« **Attribution-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de modification 3.0 France** »
disponible en ligne : *http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/*

ABRÉVIATIONS

Les abréviations suivantes ont été utilisées :

- [s] pour les sermons de Pierre Du Moulin (puis le numéro correspondant), [D] pour la décade (puis son numéro).
- [R] (puis le numéro correspondant) pour les trois recueils de Charles Drelincourt ; nous avons en revanche conservé les titres de ses sermons, souvent éclairants.
- [*O.O.*] pour les *Œuvres oratoires*, dans l'édition de Charles Urbain et Eugène Levesque (révision de l'ancienne édition Lebarq), Paris, Desclée de Brouwer, [1911-1917], 1914-1926.
- [*Missionnaire*] pour l'ouvrage de Jean Lejeune en deux volumes, *Le Missionnaire de l'Oratoire ou Sermons pour les Advents, Caresmes & Festes de l'Année, dans lesquels sont expliquées les principalles véritez chrestiennes que l'on enseigne ès missions, tirées de l'Ecriture sainte, des conciles et des saints Pères,* Toulouse, Jean Boude,1662. L'édition Migne a aussi été utilisée : *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés,* Paris, Chez l'Éditeur, t. III, 1844.
- [*Quatre sermons*] pour le recueil de Paul Ferry, *Quatre sermons prononcés en divers lieus et sur différens Sujets,* Charenton, Louis Vendosme, 1646.
- *BSHPF* pour *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*.

En dehors des citations des sermons, les traductions en français de la Bible sont celles de Lemaître de Sacy. Les prédicateurs protestants citent en général la *Bible de Genève*. Lejeune et Bossuet utilisent et citent la Vulgate, et traduisent eux-mêmes en français leurs citations.

Les titres des livres bibliques et leurs abréviations sont ceux de la *Bible de Jérusalem*.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

INTRODUCTION

« C'est une entreprise hardie que d'aller dire aux hommes qu'ils sont peu de chose[1] », s'exclame Bossuet en 1662, de manière à la fois sensible et sincère, dans un des sermons fameux – peut-être le plus fameux – du *Carême du Louvre*, le « Sermon sur la mort ». En 1648, lors de sa retraite à Langres, à la veille d'être ordonné sous-diacre, il avait déjà éprouvé la difficulté d'une confrontation personnelle à l'idée de la mort, comme en témoignent les premiers mots de sa *Méditation sur la brièveté de la vie* : « C'est bien peu de chose que l'homme, et tout ce qui a fin est bien peu de chose[2]. » L'expression récurrente « peu de chose », que Bossuet au début de sa carrière, utilise alors qu'il n'a que vingt et un an, mais aussi quatorze ans plus tard, en prédicateur aguerri, est significative de son attachement à la pensée de la mort. Cette expression, associée à la réflexion sur la nature de l'homme, à la considération de la vie, est l'élément articulatoire de l'équation qui lie la mort à la vanité. Elle n'est pas, bien sûr, propre à Bossuet, mais il a su, sans doute mieux que personne, exprimer en des termes à la fois simples et puissants la tragédie humaine.

Ce que la phrase du « Sermon sur la mort » met en lumière, par rapport à celle de la *Méditation*, c'est la difficulté attachée au discours même, plus encore que l'acceptation de cette vérité indéniable : il faut mourir un jour. Bossuet n'hésite pas à exprimer clairement la difficulté de la tâche qu'il doit mener : dire aux hommes qu'ils ne sont rien. La remarque du prédicateur s'inscrit bien dans l'esprit du XVIIe siècle, traversé par la peur de la mort, mais

[1] Jacques-Bénigne Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre* (1662), *Œuvres oratoires* (désormais *O.O.*), éd. J. Lebarq revue par Ch. Urbain et E. Levesque, Paris, Desclée de Brouwer, 1914-1926, 7 vol., t. IV, p. 266. Une note indique que le mot « hardie » a été préféré à l'adjectif « délicate », n. 4. La correction est significative et met bien en relief, non seulement la difficulté, mais aussi le danger qu'il y a, dans l'esprit de Bossuet, à parler aux hommes de la vanité de leur condition.
[2] Bossuet, *Méditation sur la brièveté de la vie, O.O.*, t. I, p. 9.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

aussi par une réflexion constante sur l'usage de la rhétorique[3]. Dans une société où les pratiques orales tiennent une place fondamentale, l'utilisation de la rhétorique ne cesse d'inspirer et de faire réfléchir ceux qui portent une parole publique, au premier rang desquels on peut placer les prédicateurs. Dans le contexte politique et religieux de la Réforme catholique, la prédication connaît un remarquable essor, à tel point qu'on désigne cette période comme le « grand siècle de la prédication[4] ». La redécouverte, au XVe siècle, des œuvres de Cicéron et d'Augustin[5] concernant la rhétorique et l'éloquence est certainement un des éléments qui expliquent l'intérêt de la Renaissance, puis du Grand Siècle, pour l'art du discours. Mais c'est la conjonction de plusieurs facteurs, à la fois historiques, politiques, religieux, ainsi que philologiques et éditoriaux, qui a conduit à un débat passionné sur la rhétorique et la prédication, débat qui a traversé tout le XVIIe siècle.

Nous nous proposons de considérer la conjonction, à cette époque, d'un sujet, la vanité[6], et d'une forme, la prédication. Il s'agit d'étudier la manière dont le sujet de la vanité modifie, transforme, influence la prédication du XVIIe siècle. Celle-ci connaît alors un renouveau qui s'inscrit dans un mouvement plus général de recherche de spiritualité et de réforme religieuse. Le XVIIe siècle, selon l'expression fameuse, est le « Siècle des Saints[7] ». La réforme du clergé, initiée par le concile de Trente (1545-1563), se concrétise dans la création de séminaires destinés à éduquer et à élever le niveau des prêtres[8], dans la création de nouveaux

---

[3] « Il serait à peine excessif de dire qu'au XVIIe siècle la civilisation tout entière se mue en rhétorique », Jacques Truchet, « Pour un inventaire des problèmes », *XVIIe siècle*, n° 80-81, *Points de vue sur la rhétorique*, 1968, p. 13.

[4] « Dans l'histoire de la littérature comme dans la mémoire collective, le XVIIe siècle reste le grand siècle de la prédication. En témoignent les noms de prédicateurs encore gravés dans les esprits : on citera le plus souvent Bossuet, parfois Bourdaloue et Massillon, plus rarement Fléchier ou Mascaron. Tous appartiennent à la seconde moitié du siècle », Constance Cagnat-Debœuf, Préface à *Bossuet. Sermons. Le Carême du Louvre*, Paris, Folio, 2001, p. 7.

[5] Les trois textes fondateurs de Cicéron consacrés à l'éloquence (*De Oratore*, le *Brutus*, l'*Orator*) sont inconnus au Moyen Âge. Marc Fumaroli précise que les manuscrits sont redécouverts au début du XVe siècle, tout comme le *De doctrina christiana*, dont la première édition date de 1465. Voir *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res litteraria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, [Genève, Droz, 1980], Paris, Albin Michel, 1994, p. 47 et 70.

[6] Qualifier la vanité de sujet est sans doute restrictif. La première partie de notre développement consiste à examiner la manière dont on peut définir ce qui peut apparaître comme un thème, un sentiment ou un concept.

[7] Au sujet de cette formule, utilisée par Henri Bremond dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis les Guerres de religion jusqu'à nos jours* [1916-1933], éd. François Trémolières, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, t. I, p. 1090-1092, voir Sophie Houdard, « Le Grand Siècle ou le Siècle des Saints : une fausse perspective », *Littératures classiques*, vol. 76, n°3, 2011, p. 147-154.

[8] S'inspirant de l'Oratoire romain de Philippe Néri (1515-1595), société de prêtres séculiers unis, non par des vœux, mais par un esprit de charité fraternelle, Bérulle fonde les Prêtres de l'Oratoire en 1611, Vincent de Paul, crée les Lazaristes en 1625, Jean-Jacques Olier les Prêtres de Saint Sulpice en 1642, et Jean Eudes les Eudistes en 1643.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ordres (par exemple celui des Visitandines par François de Sales en 1610) et dans la rénovation des communautés existantes comme celles des cisterciens ; Angélique Arnauld réforme l'abbaye de Port-Royal en 1609 et Rancé celle de La Trappe en 1664. D'autre part, et c'est un processus d'une importance considérable, se développe, dans le cadre de l'édit de Nantes, une autre prédication, celle des protestants. L'entreprise apologétique est donc d'importance, il s'agit de conquérir de nouveaux territoires, d'attirer des fidèles en les persuadant de la vérité du message transmis. Elle se concrétise dans un renouveau de la prédication, sensible quantitativement[9] et qualitativement. Le sermon, dont la fonction est ainsi précisée par Furetière : « Instruire le peuple des mystères de la foi et des vertus morales[10] », devient une arme de conquête, l'instrument destiné à encadrer les fidèles avec la liturgie, le catéchisme, les livres de dévotion. Dès le XVIIe siècle, la prédication du XVIe siècle et du début du XVIIe siècle est fortement critiquée. On lui reproche d'être imprégnée de paganité, d'utiliser des expressions jugées grossières, voire vulgaires, de correspondre à des formes scolastiques médiévales, sclérosantes[11]. Pourtant plusieurs critiques, notamment au XIXe siècle, se sont attachés à prendre en considération les prédicateurs qui ont précédé les grandes figures que sont Bossuet, Bourdaloue, Fénelon ou Massillon, et à les réhabiliter[12], de manière à expliquer ce qu'on a appelé la « grande prédication ». La prédication connaît en effet un tournant au milieu du siècle, de 1640 à la fin des années1660[13].

---

[9] On pourra se reporter au travail de recensement mené par Cinthia Meli, qui a établi une liste non exhaustive des recueils de sermons au XVIIe siècle : « Recueils sermonnaires parus en France entre 1600 et 1700 (ou parus ultérieurement, mais dont les auteurs ont été actifs en chaire avant 1700) », *Le Livre et la Chaire. Les pratiques d'écriture et de publication de Bossuet*, Paris, Champion, 2014, annexe IV, p. 465-488. Voir aussi son article « Vers une littérature sermonnaire : les recueils de sermons catholiques en France au XVIIe siècle », *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-réforme aux Lumières*, Monique Vénuat et Christian Jérémie (dir.), Paris, Champion, 2015, dans lequel elle montre « l'émergence progressive de ce qu'il faut appeler proprement une *littérature sermonnaire* », p. 104.

[10] Antoine Furetière, article « Sermon », *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes & les termes de toutes les sciences et des arts…*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, t. III, 1690.

[11] Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier*, [ouvrage écrit probablement en 1679, publié en 1718], *Œuvres*, éd. Jacques Le Brun, Paris, Gallimard, 1983, p. 3-87.

[12] Dans la conclusion de son ouvrage *De la prédication sous Henri IV*, Adrien Lezat écrit : « La perfection de l'éloquence sacrée du XVIIe siècle n'a donc pas été un fait sans préparation ; il a été le produit de longs essais et de constants efforts. Ce n'est point par un subit changement […] que l'éloquence de la chaire est passée de l'état le plus obscur à l'état le plus brillant. Les grands orateurs, qui viennent prendre rang à côté des grands poètes et des grands philosophes du règne de Louis XIV, et que l'on est habitué à contempler sur leur piédestal isolé, ne sont pas nés tout-à-coup. Ils n'ont point surgi instantanément, et sans être annoncés, du sein de cette société savante et polie. » *De la prédication sous Henri IV*, Paris, Didier et Cie, 1871, p. 263-264.

[13] Voir Jacques Truchet, *La Prédication de Bossuet. Étude des thèmes*, Paris, Cerf, 1960, t. I, p. 21. Bassir Amiri parle également de « l'avènement de la grande éloquence dans les années 1640-1660 », « L'influence d'Augustin sur Bossuet : la conception du verbe médiateur », *Annoncer l'Évangile (XVe-XVIIe siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006, p. 103. Isabelle Brian, qui se place sur un plan historique, évoque

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Aucun ouvrage n'a proposé, à ce jour, une analyse globale de ce renouvellement de la prédication au XVIIe siècle[14], même si l'article de Jean-Pierre Landry intitulé « Éléments pour une histoire de la prédication en France au XVIIe siècle[15] » suggère des pistes. Après un état des lieux de la recherche sur ce sujet, Jean-Pierre Landry indique les deux raisons qui, selon lui, amènent à une réforme de l'éloquence sacrée évoquée dans une formule significative qui fait du XVIIe siècle le « temps des beaux sermons[16] » : l'évolution du goût et l'influence de François de Sales. Si le premier élément est assez flou, « l'évolution du goût » restant un élément à explorer et à déterminer, la mention de l'évêque de Genève semble ouvrir certaines perspectives. François de Sales, « le restaurateur de l'éloquence sacrée[17] », en prônant une prédication évangélique faite de simplicité et de proximité, a proposé une méthode de conversion apaisée, rompant avec la violence des actes et des discours de la fin du XVIe siècle. Dans son sillage, Vincent de Paul (1581-1660), maître de Bossuet, élabore sa « petite méthode[18] », inspirant de nombreuses vocations. L'ascendant de François de Sales est le plus souvent mis en avant, mais comment négliger les influences dont il est lui-même le produit ? Ne faut-il pas considérer celle de Charles Borromée, maître d'œuvre des réformes du concile de Trente, ou encore celle de la prédication réformée, à laquelle François de Sales s'est confronté à Genève et qu'il a combattue[19] ? Cependant, remonter la chaîne des influences et des filiations amènerait à revenir sur la prédication depuis ses origines, ce qui n'est pas notre

---

les « années charnières » que constituent celles qui s'étendent de 1646 à 1669, où se met en place « un mécanisme de contrôle de l'accès aux chaires », et « où s'impose une clarification des règles de l'éloquence sacrée » ce qui conduit à « un changement de génération et de style », *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime. XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 198-199.

[14] L'ensemble des travaux de Gérard Ferreyrolles contribue toutefois à cette étude. Ajoutons qu'il a encadré le mémoire de DEA intitulé *La poétique de la prédication au XVIIe siècle en France* (2004) d'Aurélien Hupé, et dirige une thèse sur le même sujet de Pierre Ferrand. Le mémoire d'Aurélien Hupé a pour objet de mettre en avant l'enjeu anthropologique de la prédication en s'appuyant sur un corpus des traités de prédication de l'époque.

[15] *L'Histoire littéraire, ses méthodes et ses résultats : mélanges offerts à Madeleine Bertaud*, Luc Fraisse (dir.), Genève, Droz, 2001, p. 148. Le titre de l'article montre bien que l'on est, à cette époque, dans l'expectative d'une histoire de la prédication au XVIIe siècle ; l'ouvrage, aujourd'hui, se fait toujours attendre.

[16] Expression reprise de François Bluche dans *La Vie quotidienne au temps de Louis XIV*, Paris, Hachette, 1984, p. 102.

[17] C'est l'expression utilisée dans le bref apostolique de Pie IX, *Dives in misericordia deus*, qui le consacre docteur de l'Église, le 16 novembre 1877 : « Grâce à son influence, la dignité de l'éloquence sacrée, déchue par le malheur des temps, retrouva son antique splendeur, en se formant sur le modèle des Saints Pères ; de cette école sortirent ces grands orateurs dont l'éloquence apporta à l'Église entière les fruits les plus abondants. Aussi fut-il universellement regardé comme le restaurateur de l'éloquence sacrée et un maître en cette matière. »

[18] Voir à ce sujet Volker Kapp, « Prêcher selon la "petite méthode". Vincent de Paul et l'éloquence de la chaire au XVIIe siècle », *Vincent de Paul*, Rome, CLV Ed. Vincenziane, 1983, p. 206-216.

[19] Voir la thèse d'Hélène Bordes, *Les Sermons de François de Sales*, [1988], sous la direction de Jacques Hennequin, Metz, Université de Metz, [En ligne], 2012. Voir aussi *L'« Unidivers » salésien. Saint François de Sales hier et aujourd'hui*, Hélène Bordes et Jacques Hennequin (dir.), Paris, Champion, 1994.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

propos. Les analyses de Jean-Pierre Landry attirent l'attention sur une évolution de la société en même temps que sur l'émergence d'individualités religieuses fortes, qui ont marqué leur temps, mais elles ne rendent pas complètement compte du phénomène. Tous les grands prédicateurs qui ont marqué l'histoire de la prédication, si on excepte justement François de Sales, sont des hommes de la seconde moitié du XVIIe siècle. Quand on évoque, d'ailleurs, la prédication au XVIIe siècle, c'est toujours celle qui s'est exercée dans la seconde moitié, associée aux figures de Bossuet, Bourdaloue ou encore Massillon qui vient à l'esprit. La première moitié a été longtemps négligée ; or elle a vu s'opérer un bouleversement, comme on l'admet aujourd'hui[20]. Que ce bouleversement trouve sa force et son succès dans une thématique à la fois traditionnelle et particulière : celle de la vanité, c'est l'hypothèse que nous cherchons à démontrer. À l'orée du XVIIe siècle, une prédication très « éloquente », mais aussi très ornée, est à l'œuvre[21] qui tend pourtant à disparaître au cours du siècle. Les sermons changent de tonalité, de style, sous l'influence du retour en force de l'idée de vanité, bouleversant les considérations anthropologiques et spirituelles qui fondent les discours de conversion. C'est vers le milieu du XVIIe siècle que ces modifications s'opèrent, dans une période que nous considérons comme charnière, durant laquelle se déploie le discours sur la vanité en même temps que se développe la peinture de vanité. À partir de 1650, le « genre pictural » de la Vanité[22], qui apparaît en 1620, est bien constitué. La conjonction de ces deux événements, reviviscence de la prédication et émergence de la Vanité, nous paraît digne d'intérêt[23].

---

[20] Jacques Truchet, *La Prédication de Bossuet, op. cit.*, t. I, p. 23.

[21] Dans un long article qui se présente comme une histoire de la prédication, Gérard Ferreyrolles écrit au sujet des prédicateurs du début du XVIIe siècle qu'ils recherchent les traits d'esprits, les expressions ingénieuses et savantes, tout autant pour faire la démonstration de leur savoir que pour éblouir l'esprit de leur auditoire. « Introduction. Les âges de la prédication », *Revue Bossuet*, supplément au n° 4, *L'Éloquence de la chaire à l'âge classique (II)*, 2013, p. 29.

[22] L'emploi de la capitale constitue un signe diacritique, commode pour dissocier la peinture du concept. Nous adopterons donc ce marqueur typographique distinctif qui consiste à désigner comme vanité l'idée et comme Vanité le genre. Ce choix n'a rien de personnel ni d'original et reprend ce que nous avons pu observer dans les travaux précédents sur cette question. Alain Tapié, mais aussi les auteurs – Louis Marin, Marie-Claude Lambotte, André Chastel – qui contribuent au catalogue d'exposition *Les Vanités dans la peinture du XVIIe siècle. Méditations sur la richesse, le dénuement et la rédemption*, Alain Tapié (dir.), Paris-Caen, Albin Michel-Musée des Beaux-Arts de Caen, 1991, utilisent cette distinction, de même que Karine Lanini, *Dire la vanité à l'âge classique, op. cit.*

[23] L'ouvrage de Karine Lanini, *Dire la vanité à l'âge classique, op. cit.*, s'ouvre sur ce constat : « Au XVIIe siècle, l'idée de "vanité" semble ainsi s'imposer – au point de donner son nom à un genre pictural né avec ce siècle et ce dans toutes les langues », Introduction, p. 11.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

On pourrait alléguer des raisons historiques, sociales, psychologiques, spirituelles, politiques même, raisons toutes intéressantes et capables, chacune à leur niveau et dans leur domaine, d'amener des éléments pour bâtir une compréhension globale de ce phénomène de renouvellement de la prédication. Néanmoins, sans négliger ces éléments, nous voudrions nous focaliser sur les formes d'expression, les discours, les mots et les images, pour tenter de puiser en eux une autre cause du renouvellement de la prédication au Grand Siècle. Si la prédication connaît alors une régénérescence, elle hérite aussi, bien sûr, de toute la tradition qui l'a précédée. Elle hérite d'une forme qu'elle va modifier, modeler différemment, puisque le sermon en tant que genre se fixe à cette époque, et se divise entre prédication ordinaire, c'est-à-dire la pastorale (homélie et prône), et prédication extraordinaire (sermons de stations et de missions)[24]. Elle hérite aussi d'une tradition spirituelle, notamment parce que le fond de son discours concerne la mort, la vie à venir – en un mot, la vanité de l'existence humaine. La vanité apparaît comme un lieu commun éculé pour les lecteurs que nous sommes, et pourtant c'est un thème important au XVIIe siècle, important *car* traditionnel. S'il est repris encore et toujours, il n'est pas, pour autant ressenti comme rebattu[25]. D'ailleurs, la reprise, la répétition, ne sont pas déconsidérées. La fidélité à la tradition est gage de sûreté, et la rumination est un des principes de la méditation, à laquelle sont continuellement conviés les fidèles. De surcroît, reprise ne signifie pas radotage stérile. C'est ainsi qu'au XVIIe siècle la vanité est une idée féconde et dynamisante, ce qui n'est pas, en tant que concept élusif et invitant au silence, le moindre de ses paradoxes. Stéréotype pour le lecteur moderne, idée féconde pour celui du XVIIe siècle : nous voudrions montrer que le discours sur la vanité, dans la prédication, se revivifie, et cristallise en réalité une réflexion qui rend compte d'une angoisse sociale, culturelle, anthropologique et spirituelle.

Deux points nous apparaissent essentiels. D'abord, la présence d'une prédication concurrente qui influence nécessairement la prédication catholique. Le développement de la prédication protestante est un aspect fondamental de la réforme globale de la prédication. Si cet aspect n'a pas été complètement négligé[26], les travaux menés sur la prédication révèlent

---

[24] Jacques Truchet, *La Prédication de Bossue. op. cit*, t. I, p. 27. Voir aussi du même auteur « Prédication classique et séparation des genres », *L'Information littéraire*, n° 4, 1955, p. 127-133.

[25] Voir à ce sujet Francis Goyet, *Le Sublime du « lieu commun ». L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, Champion, 1996.

[26] Dans son introduction à *La Prédication de Bossuet. op. cit*, Jacques Truchet écrit : « La redécouverte de la *Parole de Dieu* est un des aspects les plus caractéristiques du renouveau catholique de la première moitié du XVIIe siècle. Elle se développa, pour ainsi dire au contact de la Réforme. On sait l'importance que les évangélistes, et les réformateurs de toute observance, avaient conférée à la Parole de Dieu, considérée comme un

Licence CC BY-NC-ND 3.0

malgré tout un manque. Jusqu'à présent, les chercheurs – tant en histoire qu'en littérature – ont eu tendance à travailler de manière séparée : il existe de multiples travaux sur la prédication catholique, un moins grand nombre sur la prédication protestante[27]. Mais on a rarement considéré les deux de front[28], sauf quand il s'est agi de réfléchir sur l'écriture de controverse. Presque tous les ouvrages se présentant comme des études sur la prédication en général ne considèrent que la prédication catholique[29] ; et ceux qui sont consacrés à la prédication protestante le signalent d'une manière ou d'une autre dans le titre[30]. Ce trait est symptomatique de l'habitude de considérer la prédication au XVIIe siècle comme nécessairement catholique et, d'autre part, de ne considérer que l'une *ou* l'autre, alors que l'on ne peut, nous semble-t-il, envisager de réfléchir au renouvellement de la prédication au XVIIe siècle sans confronter les deux productions sermonnaires qui, forcément, se côtoyant et s'opposant, s'influencent mutuellement. Par ailleurs, il nous a semblé intéressant de

---

véritable sacrement. Ce n'est pas par hasard que le premier grand théologien catholique de la prédication évangélique fut le saint évêque de Genève, et si Bossuet définit si bien la parole de Dieu dans ses sermons célèbres, ses rencontres avec le calvinisme y sont probablement pour quelque chose », p. 23.

[27] Nous parlons ici des études littéraires sur la prédication protestante, qui sont encore rares. Voir néanmoins les travaux d'Olivier Millet sur la rhétorique calvinienne, de Julien Gœury, de Véronique Ferrer, les articles de Ghislaine Sicard-Arpin, l'étude des psaumes dans les sermons réformés par Inès Kirschleger. En outre, les historiens proposent souvent des études qui ne sont pas strictement historiques et qui amènent à des considérations littéraires, comme l'ouvrage de Françoise Chevalier, *Prêcher sous l'Édit de Nantes. La prédication réformée au XVIIe siècle en France*, Genève, Labor et Fides, 1994, ou encore celui de Nathalie Szczech, *Calvin en polémique. Une maïeutique du verbe*, Paris, Classiques Garnier, 2017. Cette thèse en histoire moderne est proche de la perspective littéraire par l'analyse du discours de Calvin, de son aspect polémique et de l'autorité que lui confère sa rhétorique.

[28] Quelques ouvrages abordent les deux mais toujours de manière déséquilibrée en faveur du monde catholique : Paul Jacquinet, *Des prédicateurs du XVIIe siècle avant Bossuet*, Paris, Didier et Cie, 1863 ; Jean Delumeau, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1983 ; plus récemment, le numéro 3 des Cahiers du GADGES, *Le Temps des beaux sermons*, Jean-Pierre Landry (dir.), Genève, Droz, 2006. En matière de prédication réformée, outre l'ouvrage de référence de Françoise Chevalier, cité dans la note précédente, il faut mentionner un article d'Hubert Bost, « La prédication protestante au creuset de l'épreuve de la persécution (XVIIe-XVIIIe siècles) » dans le supplément au numéro 4 de la *Revue Bossuet* consacré à *L'Éloquence de la chaire à l'âge classique* (2013), plusieurs articles consacrés à la prédication réformée dans *L'Éloquence ecclésiastique, op. cit.*, et l'ouvrage dirigé par Julien Léonard, *Prêtres et pasteurs. Les clergés à l'ère des divisions confessionnelles (XVIe-XVIIe siècles)*, Rennes, PUR, 2016. Des colloques ont aussi permis la présentation de communications sur les deux confessions, par exemple celui de Montpellier sur *Le sermon et la mort. Discours et pratiques en France et en Angleterre, XVIe-XVIIe siècles* (8-10 février 2012), celui de Bordeaux sur *Itinérances spirituelles : écriture et mise en récit du voyage intérieur (XVe-XVIIIe s.)* (26-28 novembre 2014), et enfin les deux journées d'étude organisées par l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier sur l'attachement religieux (*L'attachement religieux. Exercices de la foi, engagement spirituel et résignation en Europe moderne*) en 2016 et 2017.

[29] L'ouvrage d'Isabelle Brian dont le titre est *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime. XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2014, en est la démonstration. L'ouvrage, passionnant par ailleurs, ne porte en fait que sur la prédication catholique. Certes, il n'y a pas de prédication protestante à Paris à proprement parler durant cette période, parce qu'elle y est interdite selon les termes de l'édit de Nantes (*a fortiori* après sa révocation) ; mais il y a, malgré tout, des lieux de culte, et Charenton est celui où se rassemblent les réformés parisiens depuis la construction de son temple en 1606.

[30] La précision peut apparaître également dans le sous-titre comme c'est le cas pour l'ouvrage de Max Engammare, *Prêcher au XVIe siècle. La forme du sermon en Suisse (1520-1550)*, Genève, Droz, 2018.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

considérer la prédication au sens large, c'est-à-dire celle qui s'exerce dans les textes, mais aussi celle qui s'exprime dans l'art religieux en général, et particulièrement dans la peinture. C'est ce que le concept de rhétorique invite à entreprendre[31] étant entendu que l'enjeu de la prédication au XVIIe siècle, c'est la conversion, autant dans le sens de se tourner vers Dieu que d'adopter la religion « vraie ». Notre travail repose sur un corpus littéraire de quelques trois cents sermons, issus des œuvres de cinq prédicateurs, et sur un corpus pictural de dix tableaux, de six peintres différents. Pour étudier ce corpus, nous nous proposons de nous focaliser sur un élément qui nous apparaît comme majeur au XVIIe siècle : le discours sur la vanité, dans son expression textuelle, mais aussi iconographique, qui cristallise tous les aspects du discours homilétique.

Rhétorique, éloquence et prédication

Si l'on s'intéresse, dans un premier temps, aux sens que recouvrent précisément ces mots qui reviennent constamment sous la plume des prédicateurs, des hommes d'Église mais aussi des écrivains et des amateurs de belles-lettres, on constate des variations importantes. Alors qu'Augustin, dont le livre IV du *De doctrina christiana* constitue la référence incontestée de l'éloquence de la chaire au XVIIe siècle, dissocie éloquence, en tant qu'art, et rhétorique, en tant que technique, le *Dictionnaire* de Furetière, en utilisant le terme d'« éloquence » pour définir celui de « rhétorique » induit une synonymie. Sa définition du mot « éloquence » est cependant plus fournie : « Art de bien dire, science de toucher et de persuader. » C'est cette définition que l'on retrouve dans la préface de *L'Eloquence de la chaire et du barreau* (1689) de l'abbé de Bretteville (1650-1688) : « L'Eloquence, que l'on peut justement appeler la Science de la parole, est l'Art de persuader l'esprit, & de toucher le cœur[32]. » *La Rhétorique françoise,* tout comme le traité de Bernard Lamy[33], définit simplement la rhétorique comme « l'art de parler[34] », et rappelle son origine grecque. Richesource (1616-1694) critique d'ailleurs la pauvreté de cette définition :

---

[31] Voir Jacqueline Lichtenstein, *La Couleur éloquente. Rhétorique et peinture à l'âge classique,* Paris, Flammarion, 1989.

[32] Etienne Dubois, abbé de Bretteville, *L'Eloquence de la chaire et du barreau selon les principes les plus solides de la Rhetorique Sacrée & Profane,* [1689], Paris, Denys Thierry, 1698, n. p.

[33] Bernard Lamy, *La Rhétorique ou l'art de parler,* [1675], Paris, André Pralard, 1688 : « La Rhetorique, comme le montre l'origine de ce mot qui vient du Grec, est l'Art de parler. », Préface, n. p.

[34] *La Rhétorique françoise contenant les principales règles de l'éloquence de la chaire tirées de Grenade et d'autres célèbres écrivains, confirmées par les exemples de l'Écriture sainte, des Pères les plus éloquents et des Auteurs modernes les plus illustres,* Paris, P. Le Monnier, 1673, p. 1.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Dans cette peinture de la Rhetorique des Predicateurs, nous n'avons pas cru que nous deussions avoir egard à cette scrupuleuse Loy des Logiciens, pour ne point dire ridicule & incommode, qui ne souffre dans une definition que deux simples termes, le genre et la difference, pour definir toutes sortes de choses, comme pour definir la Rhetorique en general, il faut asseurer qu'elle est l'Art de bien dire ; & en special, que celle des Predicateurs est l'Art de bien prêcher[35].

Pour faire la démonstration de son propos, Richesource donne lui-même, préalablement, une définition très éloquente de la « rhétorique » :

> La Rhetorique Françoise de la Chaire Ecclesiastique est cet Art admirable & cette divine science, dont se servent, avec adresse, les plus ingenieux Predicateurs pour informer le Chrestien, des mysteres de la Foy, & pour luy faire concevoir les autres veritez de l'Evangile, avec tant de facilité & de plaisir, qu'ils le portent non seulement à la crainte de Dieu & à l'amour du Prochain, mais encore à la haine du peché, du monde, de la chaire, & de soy-mesme[36].

Les traités sur l'art oratoire expriment une certaine nostalgie de l'art de la parole antique. Ainsi le Père Rapin (1621-1687), dans ses *Réflexions sur l'éloquence* regrette l'époque où l'éloquence faisait la démonstration de sa force. Pour lui, l'âge d'or est l'Antiquité et le XVIIe siècle est une époque de décadence :

> On a bien de la peine à trouver dans le temps où nous sommes quelques restes de ce pouvoir que l'Eloquence exerçait autrefois sur les esprits, & dont il se voit des marques si éclatantes dans les Siecles & dans les Etats où elle a regné. Il ne se fait plus maintenant de ces miracles de la parole, ny de ces chef-d'œuvres du discours, qui ont paru dans Athenes, & dans Rome, lorsque l'Eloquence y estait la maistresse[37].

Au XVIIe siècle, les considérations sur l'art du discours se multiplient. Marc Fumaroli[38] définit pour sa part l'éloquence comme une architecture dans laquelle se combinent les catégories, les genres, les tons, les visées, mais aussi et surtout, il la définit comme une structure vivante, organique. Sa plasticité consubstantielle est déterminante car elle s'adapte à l'auditoire. Elle est le fondement de la prédication.

Quant au terme de « prédication », qui est, d'après le *Dictionnaire historique de la langue française*, attesté dès le XIIe siècle, il vient du latin *praedicatio* qui signifie dans la langue classique « proclamation, publique », mais aussi « apologie » ; il est employé plusieurs fois dans la Vulgate[39]. La prédication consiste donc à proclamer la Bonne Nouvelle ; par association, le terme a désigné le discours sur la Parole de Dieu[40]. Pour François de Sales, « la prédication c'est la publication et déclaration de la volonté de Dieu faite aux hommes par

---

[35] Jean Oudart de Richesource, *L'Eloquence de la chaire ou la rhétorique des Prédicateurs*, [1665], Paris, l'Académie des Orateurs, 1673, p. 2.
[36] *Ibidem.*
[37] René Rapin, *Reflexions sur l'usage de l'Eloquence de ce temps*, [1671], Paris, F. Muguet et C. Barbin, 1672, p. 1-2.
[38] Pour un bilan des études sur la rhétorique, voir l'article d'Emmanuel Bury « Trente ans d'études rhétoriques », *XVIIe siècle*, 2007, n° 236, p. 419-420.
[39] Le terme *praedicatio* se trouve, par exemple, dans la première épître aux Corinthiens.
[40] Nous utilisons la capitale quand le mot renvoie au divin, de même pour les mots salut, grâce et vérité.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

celui qui est là, légitimement envoyé, afin de les instruire et émouvoir à servir sa Divine Majesté en ce monde pour estre sauvés en l'autre[41] ». Cette définition, qui renvoie, dans l'esprit de l'évêque de Genève, aux textes, peut s'appliquer également aux tableaux. En effet, la citation met en avant quatre éléments : la prédication comme discours public ; le prédicateur comme messager ; les moyens à employer, « instruire et émouvoir » ; le but, « servir Dieu » et « être sauvés ». Tous les moyens, dès lors, peuvent être employés pour parvenir à cette fin. La Réforme catholique, dans le prolongement des décisions prises lors du concile de Trente, met effectivement en œuvre toutes les ressources possibles, qu'elles soient liturgiques, musicales, picturales, architecturales, pour faire rayonner son discours. D'autre part, la phrase définit également le prédicateur lui-même, « celui qui est là, légitimement envoyé ». Dans l'esprit de François de Sales, le prédicateur est bien sûr le prêtre, et d'abord l'évêque – ce qu'il était lui-même –, dont c'est la tâche principale et initialement exclusive. Mais on pourrait élargir cette acception sans anachronisme : le peintre est lui aussi « un prédicateur de la foi », affirme Philippe de Champaigne[42]. L'idée semble bien ancrée au XVIIe siècle : déjà, en 1582, le cardinal Paleotti définit le peintre chrétien comme un « théologien muet », un « prédicateur silencieux du peuple[43] ». La première expression est reprise et adaptée un siècle plus tard par Charles Le Brun, qui qualifie l'art de « théologie muette[44] ». L'équivalence entre la parole et l'image, le principe de traduction de l'un à l'autre, sont exploités par des religieux comme le père jésuite Louis Richeome (1544-1625)[45] et l'évêque Jean-Pierre Camus, qui écrit : « L'Escriture est une peinture parlante & la peinture

---

[41] Lettre CCXXIX, « À Mgr André Frémyot, archevêque de Bourges », *Œuvres de saint François de Sales*, éd. des Religieuses de la Visitation, Annecy, J. Niérat, t. XII, vol. 2, 1902, p. 323.

[42] Sandrine Laillet, « Philippe de Champaigne et Port-Royal » publié en ligne et consultable à l'adresse suivante : laillet.sandrine.free.com. Lorenzo Pericolo reprend cette expression pour intituler un chapitre de son livre consacré au peintre (*Philippe de Champaigne*, Tournai, La Renaissance du Livre, 2002).

[43] Gabriel Paleotti, *Discours sur les images sacrées et profanes*, Bologne, Alessandro Benacci, 1582, cité par Marc Fumaroli, *L'École du silence. Le Sentiment des images au XVIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1994, p. 262.

[44] « Nous avons tâché de faire entendre dans les assemblées précédentes combien de choses étaient nécessaires aux peintres mais l'on ne s'était pas encore imaginé qu'ils eussent une théologie muette, et que, par leurs figures, ils fissent connaître les mystères les plus cachés de notre religion », « Discours de M. Le Brun sur le tableau du ravissement de saint Paul, 10 janvier 1671 », *Conférences inédites de l'Académie royale de peinture et de sculpture : d'après les manuscrits des archives de l'École des Beaux-Arts*, éd. André Fontaine, Paris, Fontemoing, 1903, p. 77.

[45] Louis Richeome, *Tableaux sacrez des figures mystiques du très auguste sacrifice et sacrement de l'Eucharistie*, Paris, Laurens Sonnius, 1601. Sur cet ouvrage, voir notamment l'article de Natacha Salliot, « Les pouvoirs de l'image dans le discours apologétique : les *Tableaux Sacrez* de Louis Richeome », *Pouvoirs de l'image aux XVe-XVIe-XVIIe siècles. Pour un nouvel éclairage sur la pratique des lettres à la Renaissance*, Marie Couton, Isabelle Fernandes, Christian Jérémie et Monique Vénuat (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009, p. 257-273.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

est une escriture muette[46]. » C'est qu'au XVIIe siècle l'héritage de l'*ut pictura poiesis* d'Horace, écho à la définition attribuée au poète grec Simonide, « La peinture est une poésie muette, la poésie est une peinture parlante », est très fort, renforcé par l'idée italienne du *paragone*[47], dans une période où la controverse avec les protestants sur les images bat son plein[48]. Le peintre est bien un prédicateur, au sens où il utilise, lui aussi, une rhétorique au service d'un discours[49]. Le tableau est une forme de prédication, comme l'image en général a pu être un moyen d'enseignement au Moyen Âge. Depuis la fin de l'Antiquité et les débuts de l'art chrétien, texte et image se nourrissent mutuellement de façon constante[50]. Mais il est vrai que les deux supports, les deux formes d'expression – texte et tableau – ont des spécificités qu'il conviendra de dissocier et d'examiner. Spécificités liées aux sens auxquels ils font appel, puisque le tableau fonde son appréhension sur la vue, tandis que le sermon fait appel à la fois à l'ouïe, dans sa dimension orale, et à la vue, dans la mesure où la prédication est aussi spectacle et que, dans un deuxième temps, s'il est imprimé, il peut être lu. Le tableau est une prédication en images : les tableaux d'autel exposés dans les églises entrent en résonnance avec la liturgie et la prédication du prêtre. Mais on peut aussi considérer les tableaux de cabinet comme des prédications, dans la mesure où ils sont exposés bien souvent dans de petites pièces dévolues à la réflexion, à la méditation, à la prière, à la lecture de sermons imprimés. La prédication, dans ce cas, ne s'entend plus comme discours public, mais comme contemplation propre à engendrer la méditation.

Le renouveau de la prédication au XVIIe siècle

Si la prédication médiévale a connu elle aussi des mises en concurrence avec la prédication dite hérétique – les frères prêcheurs ont en effet pensé leur apostolat comme une conquête[51] – la situation, au XVIIe siècle, n'est cependant pas la même, car la reconnaissance

---

[46] Cité par Frédéric Cousinié, *Le Peintre chrétien. Théories de l'image religieuse dans la France du XVIIe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 49.

[47] Sur ce système, qui se fonde sur une comparaison entre la peinture et les autres arts, voir Lauriane Fallay d'Este, *Le Paragone. Le Parallèle des arts*, Paris, Klincksieck, 2009.

[48] Cette question, qui est à replacer dans celle de l'image au sein de l'Église, particulièrement au regard des décisions prises par le concile de Trente, est abordée à la fin du chapitre 2 de notre première partie.

[49] Sur une extension de la rhétorique à tous les domaines artistiques, voir Bernard Teyssèdre, *L'Art au siècle de Louis XIV*, Paris, Le Livre de Poche, 1967.

[50] Voir Daniel Bergez, *Littérature et peinture* [2004], Paris, Armand, Colin, 2009.

[51] Le numéro 36 des *Cahiers de Fanjeaux* sur *La prédication en Pays d'Oc (XIIe-début XVe siècle)*, Toulouse, Privat, 1997, offre un regard stimulant sur la question, car il nuance le tableau que l'on fait ordinairement de la répartition des ordres en fonction de la visée de leurs prêches. L'article « Hélinand de Froidmont et la prédication cistercienne dans le midi (1145-1229) » (p. 37-67) de Beverly M. Kienzle souligne l'importance de la prédication cistercienne dans la lutte contre l'hérésie, tandis que Jacques Paul, dans « La prédication de

Licence CC BY-NC-ND 3.0

de la religion réformée, même qualifiée de « prétendue » par ses adversaires au pouvoir, place le discours catholique sur un autre terrain. On pourrait certes objecter que la présence du protestantisme sur le territoire français est actée depuis le XVIe siècle ; mais, à cette époque, les temples sont encore peu nombreux, et surtout, la prédication protestante étant interdite, elle ne peut se développer. Avec l'événement que représente l'édit de Nantes, une situation inédite se met en place. Mais c'est d'abord le concile de Trente, au siècle précédent, qui vient poser les fondements d'un renouveau. La réforme tridentine donne l'impulsion à un grand mouvement de rénovation – déjà amorcé aux siècles précédents – dans l'Église catholique[52]. Jusqu'au concile de Trente, aucune entreprise de réforme n'avait été opérante[53].

Après quinze ans de discussions, le concile (1545-1563), convoqué par le pape Paul III (1534-1549) sous la pression de Charles Quint, s'ouvre en décembre 1545 dans un contexte politique très tendu[54]. Trois sujets sont censés occuper la réunion : la lutte contre les hérésies, la réforme de l'Église, la libération des chrétiens aux mains des Turcs. En réalité, seul le deuxième point aboutit[55]. Le concile de Trente, contre le protestantisme et sa devise *sola scriptura*, affirme deux sources : l'Écriture et la Tradition, c'est-à-dire l'enseignement transmis par le Christ à ses Apôtres, l'œuvre des Pères, le magistère pontifical et conciliaire et le consensus de l'Église universelle assistée de l'Esprit Saint. En outre, le concile réaffirme l'existence du péché originel et sa transmission à la postérité d'Adam, mais laisse néanmoins subsister la notion de concupiscence, inclination naturelle qui ne doit pas être confondue avec

---

Bonaventure dans le Midi » (p. 127-157), entreprend de montrer que les franciscains, dans leurs sermons, ont eu moins à cœur de combattre les hérétiques que d'exposer une nouvelle vie évangélique.

[52] La question qui a agité les historiens, à travers l'emploi des mots Réforme, Contre-Réforme, Réforme catholique, a consisté à savoir dans quelle mesure les protestants étaient à l'origine de la réforme de l'Église catholique. L'Église se serait-elle réformée sans le mouvement de Luther ? Voir l'introduction de Guy Bédouelle dans *La Réforme du catholicisme (1480-1620)*, Paris, Cerf, 2002, et l'article de Marc Vénard, « Réforme, Réformation, Préréforme, Contre-Réforme. Étude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française », *Historiographie de la Réforme*, Philippe Joutard (dir.), Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 352-365.

[53] Guy Bédouelle voit dans « l'articulation entre des décrets dogmatiques et disciplinaires (*de reformatione*) la clé du succès durable du concile de Trente », *La Réforme du catholicisme*, *op. cit.*, p. 21 (introduction). Il consacre d'ailleurs le chapitre VI de son livre à ce sujet : « La clé de la réforme », p. 71-80.

[54] Les tensions politiques sont très vives entre Charles Quint et François Ier.

[55] Le premier point ne sera pas résolu et le troisième est passé sous silence. Voir à ce sujet, Alain Tallon, *La France et le Concile de Trente (1518-1563)*, Rome, École française de Rome, 1997 ; John W. O'Malley, *Le Concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé*, Bruxelles, Lessius, 2013 ; Pierre Chaunu, *Église, Culture et société. Essai sur réforme et Contre-Réforme*, Paris, SEDES, 1981 ; Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Calvin*, Paris, 1971. Pour les sources contemporaines, voir Paolo Sarpi, *Histoire du Concile de Trente* (édition originale de 1619), trad. Pierre-François Le Courayer, Bernard Dompnier et Marie Viallon, Paris, Champion, 2002.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

le péché originel[56]. L'homme dispose toujours du libre arbitre, même s'il est diminué par le mal ; la position affirmée est donc opposée à celle de Luther. La treizième session (11 octobre 1551) proclame la réalité de la transsubstantiation. Le concile affirme l'existence du purgatoire et rappelle la valeur de la prière d'intercession, d'où la nécessité du culte de la Vierge et des saints[57].

Dans sa volonté de réformer le dogme et la discipline, le concile de Trente se penche sur la pastorale, élément dynamique de la réunion conciliaire qui se tourne résolument vers la manière dont les fidèles vont recevoir le message. La prédication apparaît globalement, à cette époque, indigente ou inadaptée : beaucoup de prêtres sont insuffisamment formés, ne comprennent pas le latin qu'ils utilisent, ni même le sens des sacrements qu'ils administrent ; les évêques ne prêchent pas, les prélats ne résident pas sur leur lieu d'exercice. Pour remédier à la pauvreté en matière de prédication, alors que celle-ci est devenue essentielle depuis la rupture avec les réformés et l'apparition d'une Église nouvelle, des prédicateurs professionnels, dans le cadre de missions intérieures, sont envoyés au secours des curés dont la formation est insuffisante. Le concile de Trente consacre deux décrets – en 1546 et en 1563, soit à son début et à sa fin – à la prédication ; tandis que de nombreux autres décrets, en s'attachant à la réforme du magistère de l'évêque et du prêtre, ont partie liée avec l'exercice de la prédication. Le premier de ces deux décrets, *Super lectione et praedicatione*, est promulgué le 17 juin 1546, lors de la cinquième session. Liant la question de la prédication à celle de la formation des clercs, il impose une réglementation de la pratique en rappelant l'obligation de résidence des évêques, en soulignant que la prédication est leur « charge principale », et en plaçant sous l'autorité de leur évêque les prédicateurs réguliers, ce que ceux-ci contestent fortement[58].

---

[56] Dans le « Sermon sur l'enfant prodigue » (*Carême de Saint-Germain*), Bossuet donne une définition de la concupiscence (qui peut être vaincue, à la différence du péché originel) la rattachant au règne des sens : « Quiconque donc s'attache au sensible, il faut qu'il erre nécessairement d'objets en objets, et se trompe, pour ainsi dire, en changeant de place ; ainsi la concupiscence, c'est-à-dire l'amour des plaisirs est toujours changeant, parce que toute son ardeur languit et meurt dans la continuité, et c'est le changement qui le fait revivre. Aussi qu'est-ce autre chose que la vie des sens, qu'un mouvement alternatif de l'appétit au dégoût, et du dégoût à l'appétit, l'âme flottant toujours incertaine entre l'ardeur qui ralentit et l'ardeur qui se renouvelle » (*O.O.*, t. V, p. 73). Nous aborderons plus longuement la question des sens et des passions dans notre troisième partie.

[57] René Taveneaux, *Le Catholicisme dans la France classique (1610-1715)*, Paris, SEDES, 1994, t. I. Tous ces dogmes vont nourrir la controverse avec les protestants.

[58] Le concile de Trente rappelle la soumission à l'évêque dans ces décrets concernant la prédication, ce qui suscite des oppositions, car ceux des réguliers qui dépendent seulement de Rome n'apprécient pas de se voir placer sous l'autorité d'un évêque, surtout dans la mesure où ce sont ces mêmes réguliers qui ont pallié pendant des années les défaillances épiscopales en matière de prédication.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Les Réguliers, de quelque Ordre qu'ils soient, ne pourront prescher, mesme dans les Eglises de leur Ordre, sans l'approbation & la permission de leurs Superieurs, & sans avoir esté par eux deüement examinez sur leur conduite, leurs mœurs, & leur capacité ; mais avec cette permission, ils seront encore obligez, avant que de commencer à prescher, de se presenter en personne aux Evesques, & de leur demander la Benediction. Dans les Eglises qui ne sont point de leur Ordre, outre la permission de leurs Superieurs, ils seront encore tenus d'avoir celle de l'Evesque, sans laquelle ils ne pourront en aucune façon prescher dans les Eglises qui ne sont point de leur Ordre ; & cette permission sera donnée gratuitement par les Evesques[59].

Concrètement, le concile de Trente œuvre pour une plus grande accessibilité de la prédication. Les Écritures, au cours du rituel, seront lues en latin puis « traduites » et même « expliquées » dans la langue usuelle. Si le concile de Trente impose la référence à la Vulgate dans la prédication, il n'interdit pas la traduction ni la lecture des Écritures en langue vulgaire[60]. À la fin du concile, en 1563, le canon IV de la vingt-quatrième session insiste sur les modalités pratiques de la prédication dans un deuxième décret, *Decretum lectoribus et praedicatoribus sacrae scripturae*, confirmé en novembre 1563[61]. Le texte revient sur la fréquence de la prédication et sur la soumission aux décisions de l'évêque, qui peut exercer de ce fait un contrôle[62]. Des personnalités de premier plan apparaissent comme les artisans du renouveau catholique et s'attachent à mettre en œuvre les réformes voulues par le concile. Charles Borromée (1538-1584), archevêque de Milan, secrétaire d'État et neveu du Pape Pie IV, est chargé de la mise en place des réformes tridentines et y œuvre très activement. Il

---

[59] *Le saint Concile de Trente œcuménique et general, celebré sous Paul III. Jules III. Et Pie IV. Souverains pontifes, nouvellement traduit par M. L'abbé Chanut,* Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy, 1674, 5e session, chap. II, p. 31.

[60] « Afin que le Peuple fidele s'approche des Sacremens avec plus de respect & de dévotion, le Saint Concile enjoint à tous les Evesques, non-seulement d'en expliquer eux-mesmes l'usage & la vertu, selon la portée de ceux qui se presenteront à les recevoir, quand ils feront eux-mesmes la fonction de les administrer au Peuple ; mais aussi de tenir la main que tous les Curez observent la mesme chose, & s'attachent avec zele & prudence à cette application, qu'ils feront mesme en langage du païs, s'il en est besoin, & si cela se peut faire commodément ; suivant la forme qui sera prescrite par le Saint Concile, sur chaque Sacrement, dans le Catechisme qui sera dressé, & que les Evesques auront soin de faire traduire fidelement en langue vulgaire, & de faire expliquer au Peuple par tous les Curez ; lesquels, au milieu de la grande Messe, ou du Service divin, expliqueront aussi en langage du païs, tous les jours de Festes, ou Solemnels, le Texte sacré », *Le saint Concile de Trente oecuménique et general, op. cit.,* 24e session, chap. VII, p. 349.

[61] Voir Bernard Dompnier, « Le missionnaire et son public. Contribution à l'étude de la prédication populaire », *Bossuet. La Prédication au XVIIe siècle,* Paris, Nizet, 1980, p. 105-122.

[62] « Le Saint Concile souhaitant que l'exercice de la prédication de la parole de Dieu, qui est la principale fonction des Evesques, soit continué le plus souvent qu'il se pourra pour le salut des Fideles ; & accommodant encore plus convenablement à l'estat present des temps, les Canons publiez à ce sujet sous Paul III. d'heureuse mémoire ; Ordonne que les Evesques eux-mesmes, dans leur propre Eglise, expliqueront les Saintes Ecritures, & prescheront la parole de Dieu ; ou s'ils en sont legitimement empeschez, qu'ils auront soin que ceux à qui ils en auront confié l'employ, s'en aquitent dans leurs Cathedrales ; ainsi que les Curez dans leurs Paroisses, ou par eux-mesmes, ou à leur défaut, par d'autres qui seront nommez par les Evesques ; soit dans les Villes ou en tel autre lieu du Diocese où ils jugeront à propos de faire prescher ; aux frais & dépens de ceux qui y sont tenus, ou qui ont accoûtumé d'y fournir ; & et cela au moins tous les Dimanches, & toutes les Festes solemnelles ; Dans le temps des Jeûnes du Caresme, & de l'Avent, tous les jours ; ou du moins trois fois la semaine, s'ils l'estiment necessaire ; Et aux autres temps, toutes les fois qu'il leur paroistra expedient », *Le saint Concile de Trente œcuménique et general, op. cit.,* 24e session, décret de réf., p. 345-346.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

applique les directives du concile, s'attache à les faire connaître, donne l'exemple, prêche, favorise la publication de traités de prédication. Il s'emploie, dans son archidiocèse de Milan, à donner l'exemple de ce que la redéfinition des charges pastorales impose.

La réception du concile de Trente par l'Assemblée du Clergé de France ne se fait qu'en 1614, c'est-à-dire un demi-siècle après sa clôture, lors de la promulgation des décrets. Les mesures envisagées, importantes dans de nombreux domaines, tardent à être appliquées, en raison des guerres de Religion et de l'opposition du Parlement. Cependant, au XVIIe siècle, l'autorité ecclésiale est sommée d'évangéliser, de reconquérir les âmes. Elle y parvient de différentes manières, par la remise en place des visites pastorales[63], par la création de séminaires[64] (le concile en impose un par diocèse) et de nouveaux ordres, par la construction d'édifices religieux[65]. Les synodes diocésains ainsi que les conférences ecclésiastiques (réunions d'édification des curés d'une même circonscription religieuse) visent à réformer le clergé en place. L'École française de spiritualité, courant animé par de grands spirituels dans la mouvance de Bérulle, se préoccupe de l'éducation des jeunes, aussi bien dans les milieux défavorisés (Jean-Baptiste de La Salle ouvre des écoles primaires gratuites) que dans les classes les plus aisées, puisque Pierre de Bérulle et Charles de Condren fondent des collèges pour l'élite. Sous l'impulsion de Bérulle, l'Oratoire est créé en 1611 et reconnu par le pape en 1613. Les œuvres de charité contre la pauvreté se développent, Vincent de Paul et Louise de Marillac fondent les Petites Sœurs de la charité. Ce mouvement instaure aussi une pratique de l'accompagnement spirituel. C'est tout ce contexte d'encadrement religieux mais aussi de spiritualité renouvelée qui encourage le développement de la pratique du sermon.

Corpus d'étude

Envisager d'étudier toute la prédication du XVIIe siècle, dans le cadre de ce travail, n'était guère possible ; aussi nous sommes-nous concentrée sur quelques auteurs qui nous ont

---

[63] Elles sont en principe annuelles depuis le XIIe siècle (pratiquées par les évêques depuis le VIe siècle), mais cette périodicité est très peu respectée. Le concile de Trente recommande que la visite soit bisannuelle. La visite donne lieu à un procès-verbal. Voir Thierry Wanegffelen, *La France et les français, XVIe-milieu XVIIe siècles. La vie religieuse*, Paris, Ophrys, 1994, p. 105.

[64] Sur la création des séminaires à Paris et en province, voir Paul Broutin, *La Réforme pastorale en France au XVIIe siècle. Recherches sur la tradition pastorale après le Concile de Trente*, Paris, Tournai, New York, Rome, Desclée et Cie, 1956, 2 vol.

[65] Les édifices religieux se multiplient : quarante-huit nouvelles communautés féminines s'établissent dans la première moitié du XVIIe siècle à Paris (d'après Barbara B. Diefendorf, *From Penitence to Charity*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 136-137). Quarante couvents et vingt églises sont édifiés, de 1610 à 1650, à Paris même ou dans ses faubourgs (voir Amédée Boinet, *Les Églises parisiennes t. II : XVIIe siècle*, Paris, Minuit, 1962, p. 9).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

semblé significatifs pour élaborer un panorama de la prédication au cours de ce siècle, en cherchant à avoir une approche bi-confessionnelle, et en souhaitant aborder la prédication aussi bien rurale, à travers les missions catholiques[66] et la prédication provinciale réformée (à Metz), qu'urbaine, à travers les stations de Carême, ou encore la prédication en milieu mondain (à Paris pour les catholiques, et à Charenton pour les réformés). C'est que l'exercice de la prédication relève d'une pratique non seulement religieuse, mais aussi sociale, où l'adaptation à l'auditoire, dans la perspective de conversion, est primordiale[67]. À chaque type de prédication ses difficultés : la prédication curiale a ses contraintes[68] ; Bossuet, dont on notera qu'il n'a pas été prédicateur ordinaire du roi, n'a pas toujours plu à Louis XIV, qui, pour sa part, n'a pas toujours assisté à ses prédications. La prédication au sein des missions n'est pas plus aisée : la difficulté d'adaptation des missionnaires aux milieux provinciaux dans lesquels ils exercent est réelle.

Les auteurs que nous avons choisis, trois pasteurs et deux prédicateurs catholiques, se sont côtoyés, voire bien connus, et ont parfois échangé une correspondance. **Bossuet** (1627-1704)[69] est bien sûr le meilleur représentant, le plus talentueux aussi, de la prédication sur la

---

[66] Les missions sont généralement le fait des capucins, des jésuites et des oratoriens. Voir les travaux de Bernard Dompnier à ce sujet par exemple « Les missions des capucins et leur empreinte sur la Réforme catholique en France », *RHEF*, vol. 70, n° 184, 1984, p. 127-147. Les capucins (communauté nouvelle au XVIIe siècle, très dynamique en France et très combative) se lancent dans cet apostolat, non sans critique et réserve de la part même de leur congrégation, où la mission fait débat. Voir aussi Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle, 1600-1650*, Paris, Fayard, 2003.

[67] Voir l'article d'Anne Régent-Susini « Prêtres des grands et prêtres des champs : stations d'apparat et missions rurales au XVIIe siècle », dans la *Revue Bossuet*, supplément au n° 2, 2011, p. 41-60. Jean-Pierre Landry s'attache à définir la grande prédication, celle qui s'adresse à la Cour et à la Ville, aux couches les plus instruites de la société, et à la dissocier de la prédication populaire comme celle qui regroupe les sermons des curés de campagne ou des missionnaires, comme par exemple ceux de Lejeune, de Vincent de Paul, d'Eudes, de Godeau, de Grignion de Montfort. Voir « Éléments pour une histoire de la prédication en France au XVIIe siècle », art. cit. Sur la prédication urbaine, voir notamment Stefano Simiz, « La prédication catholique en ville, du Concile de Trente au milieu du XVIIe siècle », *Annoncer l'Évangile, op. cit.*, p. 191-205 ; Stefano Simiz (dir.), *Prédication en ville XVIe-XXe siècles, Histoire urbaine*, n° 34, 2012 ; Isabelle Brian, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, op. cit.*

[68] Jean Delumeau remarque néanmoins : « La tentation de prêcher aux grands et aux riches une religion édulcorée a certes existé : Bourdaloue l'atteste. Mais la Réforme catholique l'a rejetée avec éclat. Devant les cours comme dans les retraites destinées pourtant à des âmes d'élite, elle a parlé un langage fort. Moins concrètes parfois que les sermons adressés aux gens du peuple, les homélies à l'usage de la classe fortunée et des élites n'en ont pas moins véhiculé le même message véhément parce qu'elles exprimaient la même théologie : celle d'un Dieu dont la justice l'emportait sur la miséricorde », *Le Péché et la peur, op. cit.*, p. 371.

[69] Nous proposons en annexe une notice biographique sur Charles Drelincourt et Jean Lejeune sur lesquels il n'existe pas de monographie récente. Pour les autres, nous renvoyons aux bibliographies exhaustives présentes dans des ouvrages récemment parus. En ce qui concerne Bossuet, Anne Régent-Susini, *Bossuet et la rhétorique de l'autorité* (Champion, 2011) et Cinthia Meli, *Le Livre et la Chaire. Les pratiques d'écriture et de publication de Bossuet* (Champion, 2014). Pour Pierre Du Moulin, à l'ouvrage de Lucien Rimbault, *Pierre Dumoulin, 1568-1658. Un pasteur classique à l'âge classique*, Paris, Vrin, 1966. Pour Philippe de Champaigne, au catalogue d'exposition *Philippe de Champaigne (1602-1674). Entre politique et dévotion*, Alain Tapié et Nicolas Sainte-Fare Garnot (dir.), Paris, RMN, 2007. Pour Paul Ferry, à Julien Léonard *Être pasteur au XVIIe siècle. Le*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

vanité. Il s'impose comme une sorte d'archétype pour l'étude des autres prédicateurs. Bossuet est en quelque sorte le point d'aboutissement de notre étude avec les cinq stations de Carême prononcées de 1660 à 1666 à Paris. Publiés au début de la même décennie, mais certainement prononcés bien antérieurement, les sermons du père **Lejeune** (1592-1672), contenus dans *Le Missionnaire de l'Oratoire*[70], ont retenu notre attention pour étudier la prédication missionnaire. Jean Lejeune, père oratorien, a consacré une grande partie de son ministère aux missions notamment à Orange, Toulouse et Limoges, ville où il a prêché durant vingt ans. Il est douteux que Bossuet et Lejeune se soient connus mais tous deux ont participé à des entreprises missionnaires à Metz, Lejeune en 1644, Bossuet en 1657 à l'initiative d'Anne d'Autriche[71]. C'est à Metz également que Bossuet[72] fait la connaissance du pasteur **Paul Ferry** (1591-1669) ; ils y ont exercé leur ministère en même temps[73], se sont rencontrés et ont entretenu une controverse par livres interposés – Bossuet est l'auteur d'une réfutation du

---

ministère de Paul Ferry à Metz (1612-1669), Rennes, PUR, 2015 ; pour Lubin Baugin, au catalogue d'exposition de Jacques Thuillier, *Lubin Baugin*, Paris, RMN, 2002. Pour Sébastien Stoskopff, au catalogue d'exposition de Marie-Caroline Heck *Sébastien Stoskopff 1597-1657. Un maître de la nature morte*, (Paris, RMN, 1997). Pour Eustache Le Sueur, au catalogue d'exposition d'Alain Mérot *Eustache Le Sueur (1616-1655)*, Paris, Arthéna, 1987. Pour Guy François, à Marie-Félicie Pérez, *Guy François. Le Puy, 1578 ?-1650*, Puy-en-Velay, musée Crozatier, 1974. Pour Madeleine Boullogne, nous renvoyons à la notice du dictionnaire de la SIEFAR rédigée par Sandrine Lely (2003), et pour Simon Renard de Saint-André à la première partie de l'article de Nicole Lallement, « La musique dans les vanités de Simon Renard de Saint-André », *Musique, images, instruments*, n° 5, *Musiciens, facteurs et théoriciens de la Renaissance*, Florence Gétreau (dir), Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 167-174.

[70] Jean Lejeune, *Le Missionnaire de l'Oratoire ou Sermons pour les Advents, Caresmes & Festes de l'Année, dans lesquels sont expliquées les principalles véritez chrestiennes que l'on enseigne ès missions, tirées de l'Ecriture sainte, des conciles et des saints Pères*, Toulouse, Jean Boude, 1662, 2 vol. (désormais *Missionnaire*).

[71] Bossuet a prononcé le « Panégyrique de sainte Thérèse » dans la cathédrale de Metz en présence de la reine mère le 15 octobre 1657. Dans son ouvrage sur Lejeune, et sans doute pour mieux mettre en valeur le sujet de son texte, l'abbé Renoux fait de Bossuet le continuateur de l'œuvre de Lejeune à Metz : « Quelques années plus tard (1644), la reine-mère fit prescher une mission à Metz pour la conversion des protestants ; le P. Lejeune fut désigné pour soutenir la controverse ; il parla avec tant de savoir et d'autorité qu'il obtint les succès les plus heureux. Peu de temps après, Bossuet, par sa parole déjà éloquente et ses doctes écrits, achevait dans cette même ville de confondre l'hérésie, et couronnait l'œuvre commencée par le P. Lejeune », *Le Père Lejeune, sa vie, son œuvre, ses sermons*, Paris, Bray et Retaux, 1875, p. 52.

[72] Sur Bossuet à Metz, voir Amable Floquet, *Études sur la vie de Bossuet jusqu'à son entrée en fonction en qualité de précepteur du Dauphin (1627-1670)*, Paris, Firmin-Didot frères, t. I, 1855 ; et Anne-Élisabeth Spica (dir.), *Bossuet à Metz (1652-1659). Les années de formation et leurs prolongements*, Berne, Peter Lang, 2005.

[73] Metz, où Paul Ferry prêche toute sa vie et où Bossuet fait son canonicat de 1652 à 1659, est une ville à la situation particulière. La ville ne devient française qu'en 1648 en vertu du traité de Münster et n'est pas soumise aux contraintes de l'édit de Nantes. Dans « Les pasteurs et la réunion des Églises au XVIIe siècle » (*BSHPF*, t. 156/1, 2010, p. 81-106), Julien Léonard évoque la ville de Metz comme « ville pivot de la "frontière de catholicité" selon l'expression devenue célèbre de Pierre Chaunu » (p. 106). Par ailleurs, l'Église réformée de Metz dispose d'un statut particulier puisqu'elle « n'appartient pas aux structures synodales françaises, ne députe jamais aux synodes et n'appartient à aucun colloque et à aucune province » (p. 82). Elle se signale donc par son autonomie mais suit la Confession de foi et la Discipline.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

catéchisme de Ferry –, mais aussi sous la forme d'une correspondance de 1666 à 1669[74]. C'est à l'occasion de la publication de son catéchisme que Paul Ferry a également entretenu une correspondance avec **Charles Drelincourt** (1595-1669), pasteur à Charenton, célèbre auteur des *Consolations des âmes fidèles contre les frayeurs de la mort* (1651) ; les deux hommes s'étaient déjà rencontrés lorsque Paul Ferry était venu prêcher à Charenton, vers 1630. La prédication à Charenton ne peut s'évoquer sans les sermons de **Pierre Du Moulin** (1568-1658), prédicateur, théologien et controversiste français, que Bossuet n'épargne pas dans son *Histoire des variations protestantes* (1688). Les dix décades de Pierre Du Moulin rassemblent des sermons prononcés à Charenton, mais aussi à Sedan, où il s'est réfugié à partir de 1620. C'est Charles Drelincourt qui justement le remplace dans le temple destiné aux Parisiens. D'après Jacques Pannier, Drelincourt nourrissait une forte admiration pour son prédécesseur[75]. Si Lejeune, Ferry et Drelincourt appartiennent à la même génération et nous permettent d'avoir un regard conjoint sur une période, Pierre Du Moulin et Bossuet nous permettent de saisir le point de départ et le point d'aboutissement de notre recherche, en tenant compte de la publication[76] du vivant des auteurs concernés. Il s'agit d'une publication imprimée pour Pierre Du Moulin (dix décades de sermons de 1633 à 1653[77]), pour Charles Drelincourt (trois recueils publiés successivement en 1658, 1660, 1664, d'une douzaine de sermons chacun), pour Jean Lejeune (deux volumes contenant chacun quarante sermons de son *Missionnaire de l'Oratoire* en 1662[78]) et pour Paul Ferry (un recueil, *Quatre sermons prononcez en divers lieux et sur differens Sujets* et le *Sermon de la Grace*[79]). Pour Bossuet, en

---

[74] La *Réfutation du catéchisme du Sr Paul Ferry, ministre de la religion prétendue réformée*, Metz, Jean Antoine, 1655, constitue le premier texte publié de Bossuet. Voir Roger Mazauric, *Le pasteur Paul Ferry. Messin, interlocuteur de Bossuet et historien*, Metz, Mutelet, 1964. Sur la controverse entre les deux hommes, voir François Gaquère, *Le Dialogue irénique Bossuet-Paul Ferry à Metz. L'œcuménisme en marche (1652-1669)*, Paris, Beauchesne, 1967.

[75] Jacques Pannier, *L'Église réformée de Paris sous Louis XIII (1610-1621). Rapports de l'Église et de l'État. Vie publique et privée des protestants, leur part dans l'histoire de la capitale, le mouvement des idées, les arts, les lettres, la société*, Strasbourg, Istra, 1922, p. 516. L'auteur souligne l'admiration de Drelincourt à l'égard de Pierre Du Moulin : « Je suis bien peu de chose mais quand je serais dix fois davantage je tiendrais à gloire de me dire disciple et admirateur de M. Du Moulin » (p. 538, lettre du 5 septembre 1636 à André Rivet, Bibliothèque de Leyde). Après l'incendie du temple de Charenton, Pierre Du Moulin est nommé ministre de l'Église de Sedan et professeur de théologie à l'Académie.

[76] Sur cette question, voir Christian Jouhaud et Alain Viala (dir.), *De la publication entre Renaissance et Lumières*, Paris, Fayard, 2002 ; Gabriel Aubert, Amy Heneveld et Cinthia Meli (dir.), *L'Éloquence de la chaire entre écriture et oralité : XIIIe - XVIIIe siècles*, Paris, Honoré Champion, 2018.

[77] Brian G. Armstrong, *Bibliographia Molinaei. Une bibliographie par ordre alphabétique, chronologique et descriptif des œuvres de Pierre Du Moulin (1568-1658)*, Genève, Droz, « Travaux du Grand Siècle » n ° 7, 1997.

[78] En ce qui concerne la publication des œuvres de Lejeune, nous renvoyons à l'*Essai de bibliographie oratorienne* d'Auguste-Marie-Pierre Ingold, Genève, Slatkine [Paris], [diffusion Champion], 1972.

[79] *Quatre sermons prononcez en divers lieux et sur differens Sujets*, Charenton, Louis Vendosme, 1646 (désormais *Quatre sermons*) ; *Sermon de la Grace*, Amsterdam, Jean Ravestein [1655]. Pau Ferry a rédigé de

Licence CC BY-NC-ND 3.0

revanche, nous tenons compte de la publication (au sens de diffusion) orale, c'est-à-dire de la date à laquelle ses sermons ont été prêchés et non de celle à laquelle ils ont été imprimés (dans le troisième quart du XVIIIe siècle, soit plus d'un siècle plus tard[80]). Nous nous référons à l'édition des *Œuvres oratoires* établie sur les originaux[81] et dans l'ordre chronologique par l'abbé Lebarq, édition revue par Urbain et Levesque[82] (1914-1926), pour étudier, dans la perspective de notre problématique, ses cinq Carêmes, dont l'esprit et le principe – inciter les fidèles à la pénitence – s'accorde bien avec l'idée de vanité. Le *Carême des Minimes* (1660) et le *Carême des Carmélites* (1661) sont deux petites stations parisiennes de Bossuet, prononcées respectivement dans l'église des Minimes, place Royale, et dans la chapelle du couvent des Carmélites, faubourg Saint-Jacques, ce sont des stations complètes, qui comprennent donc huit sermons chacune. Le *Carême du Louvre* (1662) est une grande station, prononcée à la chapelle du Louvre ; sur la vingtaine de sermons prévus, douze seulement (et une péroraison) ont été conservés. Quant au *Carême de Saint-Thomas-du-Louvre* (1665), il n'en reste que des fragments. Enfin, le *Carême de Saint-Germain* (1666), appelé dans les manuscrits de Bossuet « Second Carême du Louvre », est la deuxième grande station de Bossuet ; il ne nous en reste que huit discours entiers et quatre fragments.

Parallèlement aux sermons, porter un regard sur la peinture, notamment sur la peinture religieuse[83], nous paraît fécond. Au corpus de textes s'ajoute un corpus pictural présenté ici selon un classement générique, en fonction de la typologie d'André Félibien. Celui-ci propose en effet, dans la préface de ses *Conférences de l'Académie* (1667), un classement des peintres

---

très nombreux sermons dont seulement cinq sont publiés. Voir à ce sujet Julien Léonard, *Être pasteur au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 77-78.

[80] Dans notre corpus, seuls les sermons de Bossuet connaissent une publication imprimée tardive, posthume. En tout, deux cent trente-cinq sermons de Bossuet nous sont parvenus, soit à peu près un tiers de ceux qu'il a prononcés. Ils n'étaient pas destinés à la publication, sauf le *Sermon sur l'unité de l'Église*, qui constitue une sorte de discours officiel.

[81] La première édition de Bossuet est due à dom Deforis, *Œuvres de Messire Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux*, 1772-1778. La notice de Constance Cagnat-Debœuf, *Bossuet. Sermons. Le Carême du Louvre*, *op. cit.*, en indique les circonstances : « À la mort de Bossuet, en 1704, son œuvre oratoire demeurait donc pour l'essentiel inédite. Hérita alors de ses manuscrits son neveu, qui, devenu évêque de Troyes, les emporta dans cette ville : lui-même les utilisait pour sa prédication et les prêtait même aux prêtres de son diocèse. La dispersion s'aggrava avec les héritiers suivants, M. de Chasot, premier président au Parlement de Metz, et son épouse, petits-neveux de Bossuet. Il faudra ainsi attendre le XVIIIe siècle pour que la première édition des sermons voie le jour, grâce au patient travail de recherche du bénédictin dom Deforis, auquel les héritiers acceptèrent de communiquer les manuscrits. » (p. 283).

[82] À l'heure où nous écrivons, une nouvelle édition des œuvres oratoires de Bossuet est en préparation aux éditions du Cerf sous la direction d'Anne Régent-Susini.

[83] L'emploi de cet adjectif au sujet des Vanités nécessite d'être justifié ; ce sera l'objet d'une partie de notre réflexion : les Vanités sont-elles religieuses ? Entrent-elles dans le cadre de la prédication ?

Licence CC BY-NC-ND 3.0

– du moins estimable au plus honorable – en fonction des sujets des tableaux, ce qui revient à bâtir une hiérarchisation des genres picturaux :

> Il est constant qu'à mesure qu'ils [les peintres] s'occupent aux choses les plus difficiles & les plus nobles, ils sortent de ce qu'il y a de plus bas & de plus commun, & s'anoblissent par un travail plus illustre. Ainsi celuy qui fait parfaitement des païsages est au dessus d'un autre qui ne fait que des fruits, des fleurs ou des coquilles. Celuy qui peint des animaux vivans est plus estimable que ceux qui ne representent que des choses mortes & sans mouvement ; Et comme la figure de l'homme est le plus parfait ouvrage de Dieu sur la terre, Il est certain aussi que celuy qui se rend l'imitateur de Dieu en peignant des figures humaines, est beaucoup plus excellent que tous les autres. Cependant quoy que ce ne soit pas peu de chose de faire paroitre comme vivante la figure d'un homme, & de donner l'apparence du mouvement à ce qui n'en a point ; Neantmoins un Peintre qui ne fait que des portraits, n'a pas encore atteint cette perfection de l'Art, & ne peut pretendre à l'honneur que reçoivent les plus sçavans. Il faut pour cela passer d'une seule figure à la representation de plusieurs ensemble ; il faut traiter l'histoire & la fable ; il faut representer de grandes actions comme les Historiens, ou des sujets agreables comme les Poëtes ; Et montant encore plus haut, il faut par des compositions allegoriques, sçavoir couvrir sous le voile de la fable les vertus des grands hommes, & les mysteres les plus relevez. L'on appelle un grand Peintre celuy qui s'aquite bien de semblables entreprises[84].

Ce classement de Félibien offre l'avantage d'être contemporain mais ne va pas sans poser problème car, dans cette hiérarchie, nulle mention de la Vanité, la nature morte étant simplement évoquée comme requérant le moins de qualités et, en conséquence, se situant en bas de l'échelle. À l'opposé, les tableaux d'histoire, qui incluent les sujets religieux, se situent au sommet. Entre ces deux opposés, Félibien distingue le paysage, la peinture d'animaux vivants et enfin le portrait. Notre corpus comprend des œuvres appartenant à la catégorie qui occupe le haut de l'échelle, les tableaux d'histoire, mais aussi à celle placée en bas de l'échelle, les natures mortes. Les tableaux d'histoire, qui constituent notre première catégorie sont peut-être des tableaux d'autel : on ignore encore où ces tableaux furent accrochés ou pour quels lieux ils furent prévus[85], mais leur sujet et leurs dimensions laissent penser qu'il s'agit bien de tableaux commandés pour des églises. Ils représentent des saints : *Madeleine pénitente* de Guy François (Louvre, 1620-1630), *Saint Jérôme* de Lubin Baugin (Caen, Musée des Beaux-Arts, 1643-1648), *La Mort de saint Bruno* de Le Sueur (Paris, Louvre, 1645-1648), *Madeleine pénitente*, de Philippe de Champaigne (Rennes, Musée des Beaux-Arts, 1657). Notre corpus se compose également de natures mortes, des tableaux de petit format : *Le Dessert de gaufrettes* de Lubin Baugin (Paris, Louvre, v. 1631), *La Corbeille de verres* de Sébastien Stoskopff (Strasbourg, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, 1644), dont les sujets *a priori* ne sont pas religieux (gaufrettes et verres). Enfin, et nous envisageons ici une catégorie

---

[84] André Félibien, *Conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture pendant l'année 1667*, Paris, Léonard, 1668, préface, n. p.

[85] À l'exception de celui d'Eustache Le Sueur, *La Mort de saint Bruno*, avant-dernier opus de la série de la *Vie de saint Bruno*, réalisée pour le cloître des chartreux, à Paris et de la *Madeleine pénitente* de Champaigne, accroché dans le chœur de l'église du couvent de Port-Royal de Paris (inventaire du 3 juillet 1665).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

non évoquée par Félibien, notre corpus comprend aussi des Vanités en vertu de leur « titre » – sachant que le titre est une difficulté en soi, sur laquelle nous serons amenée à nous pencher : *La Grande vanité* de Sébastien Stoskopff (Strasbourg, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, 1641) ; *Vanité* de Champaigne (Le Mans, Musée de Tessé, 1646) ; *Vanité* de Simon Renard de Saint-André (Lyon, Musée des Beaux-Arts, v. 1650) ; *Vanité aux livres* de Madeleine Boullogne (Mulhouse, Musée des Beaux-Arts, 1674). Ces tableaux sont donc soit des représentations de saints (Madeleine, Jérôme, Bruno) qui contiennent aussi en leur sein des petites Vanités (livre, crâne, bougie…) et qui amènent à méditer sur la pénitence ; soit des natures mortes où la vanité s'exprime, dont nous aurons à discuter, non seulement le sens, mais aussi le caractère religieux[86]. Ces tableaux de cabinet nous paraissent intéressants dans la mesure où, leur discours étant implicite, ils en disent plus par ce qu'ils suggèrent, que par ce qu'ils montrent.

Le corpus pictural a été sélectionné sur les mêmes critères que le corpus littéraire : la bi-confessionnalité et des lieux d'exercice des peintres variés, en province et à Paris. À cela s'ajoute le genre des tableaux (d'autel ou de cabinet) ainsi que leur destination (église, couvent), élément lié à une éventuelle commande. Les peintres de ces tableaux – Lubin Baugin, Madeleine Boullogne, Philippe de Champaigne, Guy François, Simon Renard de Saint-André, Eustache Le Sueur sont de confession catholique, mais avec des orientations ou sensibilités spirituelles différentes, que l'on connaît par des documents qui témoignent de leur attachement personnel, ou que l'on suppose prudemment en fonction des commandes. Guy François (1578-1650) en province, Lubin Baugin (v. 1612-1663) à Paris, ont peint essentiellement pour les jésuites. Champaigne (1602-1674), qu'on associe souvent à Port-Royal et qu'on regarde souvent comme un peintre religieux, a aussi peint pour le Val-de-Grâce et pour les chartreux. Eustache Le Sueur (1616-1655) a également travaillé pour les chartreux, mais pas exclusivement, Simon Renard de Saint-André (1613-1677) est un artiste du milieu franco-flamand protégé par l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à Paris, devenu peintre ordinaire du roi. Madeleine Boullogne (1646-1710) qui faisait de nombreuses retraites à Port-Royal, a reçu aussi des commandes officielles.

Sébastien Stoskopff (1597-1657) est le seul protestant de notre corpus pictural qui souffre, de ce fait, d'un déséquilibre significatif. Mais c'est qu'au XVIIe siècle, en France, rares sont les peintres protestants ont peint des Vanités, alors que la condamnation des images

[86] Voir notre chapitre I (première partie), où nous abordons le problème du genre et de sa définition.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

religieuses par les calvinistes laisserait supposer qu'ils auraient pu exploiter un genre « autorisé ». La condamnation des images est sans appel, et il semble que bon nombre de peintres protestants aient suivi ces injonctions. Le genre de la Vanité est certes florissant dans les pays protestants du Nord, où la peinture (ainsi que les autres arts visuels) s'épanouit, mais ce sont des pays luthériens et non calvinistes. Stoskopff, baptisé luthérien, a vécu plus de cinq ans dans un milieu réformé calviniste, auprès de son maître Daniel Soreau et a certainement été marqué par sa période d'apprentissage. Les persécutions dont sont victimes les protestants en France à cette époque ont pu nuire aux vocations artistiques. Mais cette dernière explication est insuffisante car, justement, le XVIIe siècle est le siècle d'une relative liberté ; d'ailleurs, l'Académie royale de peinture compte à son ouverture en 1648 six protestants sur les vingt membres fondateurs. En outre, plusieurs critiques d'art expliquent que la confession n'a pas d'incidence sur la pratique du métier. Des peintres protestants, en effet, exécuté des commandes pour des églises ou des oratoires privés[87]. La sélection des peintres en fonction de leur confession ne va donc pas sans poser problème : ce critère est-il pertinent ? N'est-il pas réducteur ? Ne contribue-t-il pas à enfermer l'artiste dans une catégorie relevant d'un choix privé qui n'influe peut-être pas sur les choix professionnels du peintre ? Y a-t-il un art jésuite[88] ou un art janséniste[89] ? On a fait de Champaigne un peintre janséniste, mais certains critiques ont contesté cette affirmation[90]. De même, y a-t-il un art protestant[91] ? Les positions

---

[87] Sébastien Bourdon en est un exemple. Voir Frédéric Cousinié, *Sébastien Bourdon : tactique des images*, éditions 1 : 1 (*ars*), 2011. Frédéric Cousinié remarque que les études récentes sur le peintre ont eu tendance à gommer son appartenance au protestantisme ; or le projet qu'il expose dans son livre est le rapport « de Sébastien Bourdon à l'interdit biblique concernant les images tel que le manifeste un certain nombre de tableaux » (p. 21). Isaac Moillon a lui aussi honoré des commandes pour l'Église catholique, il a peint notamment un tableau sur les miracles du Christ.

[88] Pour Marc Fumaroli, il n'y a pas de style jésuite, mais une influence jésuite sur la théorie des images. Voir son article « Les Jésuites et l'apologétique des "images saintes" », catalogue d'exposition *Baroque vision jésuite. Du Tintoret à Rubens*, Alain Tapié (dir.), Paris, Somogy, 2003, p. 15-25.

[89] Pour une synthèse sur cette question, voir Christine Gouzy, *L'Art et le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Nolin, 2007, Introduction, p. 9-28

[90] Sur cette question, voir l'article de Louis Marin, « Signe et représentation : Philippe de Champaigne et Port-Royal », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 25e année, n° 1, 1970, p. 1-29.

[91] Voir Frank Lestringant, « Histoire de la littérature », *BSHPF*, t. 148/4, 2002, p. 891-905, et sa contribution « Abraham Bosse, un artiste protestant ? » dans *Abraham Bosse, savant graveur. (Tours vers 1604-Paris 1676)*, catalogue d'exposition du Musée des Beaux-Arts de Tours, Sophie Join-Lambert et Maxime Préaud (dir.), B.N.F., 2004, p. 21-27. Philippe Luez écrit, dans la récente publication du catalogue d'exposition consacré à Sébastien Bourdon, que la « relecture de la production religieuse au regard de l'appartenance confessionnelle de l'artiste fait depuis plusieurs années l'objet d'études et d'analyses en Europe, notamment en Allemagne » (*Sébastien Bourdon, peintre protestant ?*, Paris, RMN, 2018, p. 10). On remarquera la récurrence du point d'interrogation qui ponctue le titre de l'article de Frank Lestringant et celui de l'exposition sur Bourdon qui semble indiquer qu'en France, l'orientation des recherches dans ce domaine est encore hésitante.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

des historiens de l'art à ce sujet sont divergentes. Au sujet de Sébastien Stoskopff, Michèle-Caroline Heck écrit :

> Il ne faut pourtant pas enfermer Stoskopff dans le monde protestant. La pratique religieuse n'est alors en rien une limite pour l'activité des peintres. Les protestants font partie, comme les catholiques, des mêmes corporations et travaillent pour une même clientèle. Ainsi, Abraham Bosse illustre des ouvrages religieux pour un public catholique, et S. Bourdon peint, en 1643, pour la corporation des orfèvres, un *Mai de Notre-Dame*. Stoskopff lui-même représente des livres publiés par des jésuites dans ses natures mortes[92].

Il paraît étonnant que l'Église, un des plus importants commanditaires au XVIIe siècle, ait pu faire appel à des artistes sans s'inquiéter de leur confession à une époque où précisément cette question est très sensible. Jacques Thuillier, qui évacue souvent la question de la confession du peintre, remarque malgré tout : « Protestant, Stoskopff se voyait plus ou moins fermer le marché de la peinture religieuse[93]. » La question de la confession religieuse du peintre est écartée quand elle est gênante, convoquée quand elle permet d'apporter des réponses.

De cette interrogation sur une éventuelle confessionnalisation de la peinture, en naît une autre, qui nous paraît tout aussi pertinente : y a-t-il une littérature protestante[94] ? Notre corpus étant composé de sermons, et donc de textes éminemment confessionnels, la question peut paraître superflue, et pourtant, dans l'introduction de son ouvrage sur les livres de piété réformés aux XVIe et XVIIe siècles, Véronique Ferrer ne se dispense pas de revenir sur cette épineuse question :

> Prendre pour champ d'étude un corpus confessionnel tient presque de l'anachronisme à l'heure où non seulement la critique s'emploie plutôt à montrer l'instabilité des identités religieuses ainsi que l'effacement des frontières dans le discours littéraire, mais encore où l'on en vient à s'interroger sur l'existence même d'une littérature protestante. La critique qui s'attache à la production dévotionnelle, poétique essentiellement, s'applique à montrer la communauté des thèmes et des formes, la circulation des méthodes de spiritualité, la convergence des pratiques de piété et les réseaux d'influence ; elle tend à minimiser les différences confessionnelles dans le domaine littéraire sous prétexte qu'elles ne sont pas pertinentes d'un point de vue esthétique[95].

Ne pas gommer les différences confessionnelles, les appréhender comme une richesse, comme des sources d'interprétation, nous paraît pourtant essentiel et fécond. Il n'est pas question, à l'inverse, de penser notre corpus à travers une opposition systématique, simpliste,

---

[92] Michèle-Caroline Heck, « Sébastien Stoskopff, sa vie, son œuvre », *Sébastien Stoskopff 1597-1657, op. cit.*, p. 33.
[93] Jacques Thuillier, « Pour un portrait de Stoskopff », *Sébastien Stoskopff 1597-1657, op. cit.*, p. 21.
[94] Au début du XXe siècle, le théologien protestant Raoul Allier publie une *Anthologie protestante française, XVIe et XVIIe siècles*, [1918], Paris, G. Crès, 1920 dont l'intention est clairement apologétique. La publication récente d'une nouvelle anthologie (*Anthologie protestante de la poésie française (XVIe-XIXe siècles)*, éd. Philippe François, préface d'Olivier Millet, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2011) est le signe d'un intérêt renouvelé pour la question.
[95] Véronique Ferrer, *Exercices de l'âme fidèle. La littérature de piété en prose dans le milieu réformé francophone (1524-1685)*, Genève, Droz, 2014, p. 24-25.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

entre deux confessions qui se font concurrence. Mais il est certain que la comparaison entre deux productions, pensée en termes confessionnels voire théologiques peut amener à produire de nouvelles analyses.

Les approches privilégiées

Au-delà même de notre intention d'étudier conjointement sermons et tableaux, l'étude de la rhétorique oblige à porter un regard pluridisciplinaire : « Art de persuader, la rhétorique traverse le social, le politique, le religieux, elle embrasse et comprend d'une seule saisie tout le phénomène humain, sans rompre ses attaches avec la philosophie, le droit, la morale, la théologie[96]. » Or, l'approche rhétorique et littéraire est essentielle, puisqu'il s'agit de s'interroger sur le fonctionnement et la construction du discours de vanité au sein de la prédication[97]. Même si les pratiques oratoires, discursives, mises en œuvre dans les textes de notre corpus doivent être avant tout considérées comme les fruits d'une énonciation orale[98], il n'en reste pas moins que ce que nous avons entre les mains est le texte publié, de bonne ou de mauvaise grâce, par l'auteur lui-même, sauf dans le cas des sermons de Bossuet, édités à titre posthume. La publication d'un recueil – qu'elle émane de la volonté de son auteur ou de celle d'un éditeur – contenant des textes choisis, sélectionnés, placés dans un certain ordre, est significative d'une démarche. Les stratégies éditoriales[99] et la notion d'auctorialité[100] donnent lieu en ce moment à des recherches qui viennent renouveler les études en littérature.

De fait, le sermon est bien un genre littéraire[101], comme le souligne Calvet à propos de l'œuvre oratoire de Bossuet[102]. Même si la postérité n'a pas promu les autres prédicateurs de

---

[96] Marc Fumaroli, Préface d'avril 1994 à la réédition de *L'Âge de l'éloquence, op. cit.,* dans la Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité chez Albin Michel, p. X.

[97] Ces dernières années, les études pluridisciplinaires se sont multipliées, comme le prouve la communication d'Anne-Zoé Rillon (CESM Poitiers), « Prédication, poésie et musique : la dimension sonore dans l'œuvre de Philippe le Chancelier » en 2011 ; ou l'exposition intitulée *Figures de la passion* présentée au musée de la Musique à Paris du 23 octobre 2001 au 20 janvier 2002, qui convoquait musique, peinture, dessin et sculpture autour de la question de la représentation des passions aux XVIIe et XVIIIe siècles.

[98] Cinthia Meli, *Le Livre et la Chaire, op. cit.* L'auteure déplore que les sermons aient été jusqu'à présent étudiés sans tenir suffisamment compte de l'*actio*.

[99] Voir les travaux fondateurs d'Henri-Jean Martin ; plus récemment Brigitte Ouvry-Vial et Anne Réach-Ngô (dir.), *L'Acte éditorial. Publier à la Renaissance et aujourd'hui,* Paris, Classiques Garnier, 2010, et Anna Arzoumanov, Anne Réach-Ngô et Trung Tran (dir.), *Le Discours du livre. Mise en scène du texte et fabrique de l'œuvre sous l'Ancien Régime,* Paris, Classiques Garnier, 2011.

[100] Voir *L'Autorité dans le monde des lettres,* Élisabeth Gavoille, Marie-Paule de Weerdt-Pilorge, Philippe Chardin (dir.), éd. Kimé, 2015 ; Guillaume Berthon, *L'Intention du poète. Clément Marot « autheur »,* Paris, Classiques Garnier, 2014. Voir aussi à ce sujet les travaux d'Anne Régent-Susini et de Cinthia Meli à propos de Bossuet et de Viviane Griveau-Genest en littérature médiévale sur les sermons de Jean Gerson.

[101] Sur le rapport complexe entre prédication et rhétorique, voir entre autres l'article de Jacques Truchet « Pour un inventaire des problèmes », art. cit., p. 5-17.

[102] Jean Calvet, *Bossuet. L'homme et l'œuvre,* Paris, Boivin et Cie, 1941, p. 102.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

notre corpus à la dimension d'« auteur », parler de littérature à propos de leur production n'a rien d'exagéré. Dans *Rhétorique et littérature*, Áron Kibédi Varga constate qu'à l'époque classique « tout se passe comme si littérature signifiait en fait tout discours travaillé ; le sens du concept ne semble en effet s'être rétréci à son acception actuelle qu'à partir de l'époque romantique[103] ». Au début du XIXe siècle, Antoine Caillot, ancien prêtre reconnaissant envers les réfugiés protestants qui l'avaient accueilli à l'étranger sous la Terreur, édite un recueil de morceaux choisis de sermons protestants et, tout en soulignant la sécheresse, la froideur du style et le manque d'éloquence de ces sermons, n'en remarque pas moins qu'ils ne sont pas exempts de beaux moments, et affirme y avoir découvert « des morceaux d'une véritable éloquence, et comparables aux plus beaux de notre Bourdaloue et de notre Massillon[104] ». Alexandre Vinet, dans ses cours sur la prédication protestante, affirme que le XVIIe siècle a produit de très bons prédicateurs protestants, mais il ajoute : « leur infériorité littéraire est évidente[105] ». Il expose deux raisons à ce constat ; la première est l'absence de beauté dans le style – et Vinet renvoie à la remarque de Bossuet sur le style triste de Calvin[106] – la deuxième est la place trop grande accordée dans les sermons des protestants à la théologie et au dogme, au détriment de la spiritualité et de la morale. Il conclut sur le « caractère peu littéraire, et même peu oratoire » de leurs sermons. Ces réserves quant à la littérarité des sermons protestants, formulées par un catholique, mais aussi par un théologien et critique littéraire protestant ne doivent pourtant pas masquer l'aspect proprement littéraire des sermons protestants et la beauté d'une rhétorique qui, si elle vise en effet la simplicité, n'est pas pour autant détachée d'un objectif de séduction.

---

[103] Áron Kibédi Varga, *Rhétorique et littérature. Études de structures classiques,* [1970], Paris, Klincksieck, 2002, p. 8.

[104] Antoine Caillot, *Morceaux d'éloquence extraits des sermons des orateurs protestants français les plus célèbres du dix-septième siècle, précédés d'une courte notice sur la vie de chacun d'eux,* [1810], Paris, Chaumerot, 1832, p. 11-12. Sur la vie et l'œuvre d'Antoine Caillot (1757 ou 1759-1839 ?) voir l'article dédié dans la *Biographie universelle ancienne et moderne,* Louis- Gabriel Michaud (dir.), Paris, Desplaces, 1843, t. VI, p. 361-362.

[105] Alexandre Vinet, *Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle,* Paris, Chez les éditeurs, 1860, introduction, p. 3. L'ouvrage est une suite de monographies sur une dizaine de pasteurs. Ni Charles Drelincourt ni Paul Ferry ne font l'objet d'un chapitre. Sur Alexandre Vinet, grande figure du protestantisme suisse, voir Eugène Rambert, *Alexandre Vinet, histoire de sa vie et de ses œuvres,* 5e éd., Lausanne, Bridel, 1930.

[106] « Bossuet disait de Calvin : "Son style est triste." Il aurait pu le dire de la plupart des prédicateurs réformés », Alexandre Vinet, *Histoire de la prédication parmi les réformés, op. cit.,* p. 3. La remarque de Bossuet, au sujet du style de Calvin, est récurrente dans les histoires littéraires de la fin du XIXe siècle. Voir Gustave Lanson, *Histoire de la littérature française,* [1894], Paris, Hachette, 1916, p. 267.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

L'approche rhétorique doit aussi permettre d'aborder les œuvres picturales. Le fait qu'il y ait un langage pictural n'est plus à démontrer. Notre projet consiste à examiner comment ce langage est construit par rapport à la vanité, ce qu'il révèle au-delà de sa simple expression. Mais si l'approche rhétorique est privilégiée, il ne s'agit pas de délaisser des éléments qui pourraient aussi éclairer la problématique, notamment le contexte historique qui détermine des postures, des choix d'écriture ; sans négliger pour autant l'approche thématique pour appréhender les thèmes structurants, leurs enjeux, ce qu'ils recouvrent précisément : la vanité, la mort, le monde, le temps. Enfin, on ne peut négliger une approche théologique pour étudier un corpus religieux. Poser la question du renouvellement de la prédication, à un moment précis dans le siècle, à travers le prisme de la vanité et de la bi-confessionnalité, a constitué l'enjeu central de notre recherche, et induit le problème du paradoxe attaché à la vanité : comment parler de la vanité ? Comment être convaincant dans un discours qui se doit de refuser tout effet ? Comment l'évoquer quand tout est vain, y compris la parole même qui l'énonce ? Comment, en outre, condamner l'ornement quand on est obligé, soi-même, d'y recourir pour convaincre ? L'enjeu est rhétorique, mais pas seulement : il s'agit aussi d'un enjeu théologique dans la mesure où utiliser l'ornement, déroger au devoir de simplicité et d'humilité revient à remettre en question le principe de la Parole de Dieu qui s'énonce dans le sermon. Enjeu théologique également dans le sens où le discours sur la vanité, paradoxalement, concourt au développement d'une théologie positive, alors qu'elle engage de manière presque naturelle vers le chemin de la théologie négative. Enfin, c'est aussi un enjeu doctrinal, dans la mesure où elle engage une conception de l'homme et du monde.

Plan d'étude

Notre étude s'articule en trois parties. La première partie pose des définitions et s'attache à cerner une notion à la fois simple et complexe, qui s'exprime dans les textes, mais aussi dans la peinture à travers un genre spécifique qui n'est pas sans poser une série de difficultés épistémologiques. Nous proposerons aussi un état des lieux des théories et des pratiques de la prédication au XVIIe siècle pour dessiner le cadre du discours dans lequel la vanité est exploitée. Nous nous intéresserons aux implications des deux réformes, catholique et protestante, sur le plan de la pastorale orale et visuelle : ce qu'elles prescrivent en matière d'instruction de fidèles, ce qu'elles interdisent, ce qu'elles recommandent dans le domaine du sermon et dans celui de l'image. L'examen de quelques traités sur la prédication publiés au XVIIe siècle nous permettra de voir comment ces indications ont été comprises. Si l'on peut penser qu'ils n'ont guère eu d'influence sur les sermons des prédicateurs retenus, car ces

Licence CC BY-NC-ND 3.0

traités ont tous été publiés dans la deuxième moitié du XVIIe siècle, ils expriment un souci de normalisation, souci qui n'a cessé d'être présent tout au long du siècle. Nous nous intéresserons ensuite aux prédications spécifiques des auteurs sélectionnés en examinant leurs positions sur la manière de prêcher, et en nous penchant sur la composition de leur auditoire. Celui-ci a pu influencer leur discours, notamment quand les prédicateurs rappellent la vanité de l'existence humaine ou condamnent la vanité de l'homme.

Dans notre deuxième partie (« La vanité comme matière de la prédication »), nous analyserons comment la vanité est exploitée dans le discours à travers deux concepts clés, la mort et le monde. Ce n'est pas le macabre qui apparaît comme l'élément le plus frappant (nous aborderons tout de même cet aspect dans la troisième partie), mais la réflexion sur la mort, sur l'événement qu'elle constitue dans la vie du chrétien et la façon dont elle détermine la vie en ce monde. Le message véhiculé par les sermons et les tableaux est qu'il faut mourir au monde pour se convertir et accéder aux félicités éternelles. S'il s'agit bien d'une reprise du *contemptus mundi* médiéval, la réflexion qui s'élabore marque ses distances en donnant au thème une dimension plus spirituelle. Mépriser le monde renvoie davantage à une attitude à adopter, qu'il faut traduire dans la vie quotidienne par un renoncement aux divertissements et au plaisir. L'incessant discours sur les vanités s'appuie bien sûr sur les Écritures, notamment sur l'*Ecclésiaste*, que les sermons citent et s'approprient stratégiquement. Le sermon, qui peut apparaître comme un discours stéréotypé, se présente également comme un manuel d'art de bien vivre et de bien mourir et développe, dans cette perspective, non seulement un réseau de métaphores qui, pour beaucoup, empruntent à la tradition, mais aussi une construction particulière privilégiant l'antithèse et le paradoxe. Ces tropes et ces figures fondent une rhétorique particulière.

La troisième partie (« Vanité du discours : une rhétorique des paradoxes ») se concentre sur les effets de mise en tension du discours, propres sans doute à tout discours chrétien, mais exacerbés par le sujet de la vanité. L'Antiquité, en fixant une norme liée à la tripartition du discours, norme brouillée par la suite, a, dans la perspective humaniste, reconquis les modes de pensée, d'analyse et de fabrication du discours. Pour les prédicateurs du XVIIe siècle, c'est bien en termes d'objectifs qu'il faut considérer l'instrument de la pastorale qu'est le sermon. Celui-ci doit d'abord instruire – c'est le *docere* de Cicéron –, mais cet enseignement n'est possible que dans la mesure où celui qui prêche est capable de le faire. Il doit donc lui-même être instruit. Le développement des écoles de rhétorique, des collèges, des académies protestantes, est le signe de cette attention à l'instruction, voire à l'érudition, mais, ce faisant, les prédicateurs ainsi instruits ne risquent-ils pas de tomber dans le péché de la *libido*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

sciendi ? Il y a, au XVIIe siècle, un puissant mouvement – à replacer dans l'expansion de la République des Lettres – en faveur d'une érudition ecclésiastique (les Bollandistes, les Mauristes) qui se voit cependant contestée. En effet, comment être érudit sans tomber dans la vanité du savoir ? L'autre difficulté, attachée à la deuxième fonction du discours selon Cicéron, le *placere*, est d'ordre moral, et est subordonnée à la première : un discours convaincant doit-il être un discours séduisant ? Le recours à l'éloquence se justifie-t-il ? Les prédicateurs critiquent les « fleurs de rhétorique », celles de l'ornement, qui ne serviraient pas l'édification. Ils les relèvent d'ailleurs, tantôt avec mépris, tantôt avec ironie, dans les sermons de leurs adversaires. Pourtant, aucun ne se résout à une parole pauvre. Aussi, dans leurs sermons, la frontière entre la parole ornementale et la parole édifiante, entre le superflu et l'essentiel est-elle parfois fine au point d'être poreuse. Enfin, le *movere*, dernière des fonctions du discours, pose aussi problème puisqu'il renvoie à la question des passions. Non que cette question soit nouvelle au XVIIe siècle – celle de l'éloquence dans le domaine du sacrée ne l'est pas non plus –, mais elle est réactivée dans le contexte de l'essor de la prédication, dans un siècle où le théâtre, lieu par excellence de la mise en scène des passions, bénéficie d'une audience particulière mais est aussi condamné par l'Église. Nous réfléchirons enfin à la manière dont les sermons que nous étudions dépassent les paradoxes inhérents à la vanité en développant une poétique nouvelle. La prédication, notamment à partir des années 1640, est une prédication épurée mais qui n'est ni sèche, ni aride pour autant. En proposant une parole énergique qui passe par la verve polémique, par la démonstration puissante des arguments de foi, elle invite à des prolongements favorisant le développement d'une spiritualité intérieure comme la méditation ou la prière. Enfin, la vanité est avant tout, et c'est ainsi qu'elle est envisagée par nos auteurs, une voie d'accès à la Vérité, en offrant un temps suspendu.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

PREMIÈRE PARTIE. DÉFINITIONS

La vanité, comme sujet de la prédication chrétienne, trouve son point de départ dans les écrits de Paul et dans les développements significatifs qu'Augustin lui a donnés dans ses sermons et dans *La Cité de Dieu*[107]. Elle constitue un ressort essentiel de la théologie chrétienne en tant qu'articulation entre la mort, conséquence du péché, et le Salut, qui ne peut venir que de la conversion. Se convertir, c'est renoncer au péché, c'est prendre conscience de la vanité de toutes choses. Le sujet, au XVIIe siècle, est exploité aussi bien dans les sermons réformés que dans les sermons catholiques. Il est au cœur d'une prédication bi-confessionnelle qui vise à convertir. Or, dans le contexte particulier de l'édit de Nantes (1598-1685), qui fixe les conditions de cohabitation des deux religions rivales, la prédication connaît un véritable essor. Elle s'impose tout au long du siècle comme un événement incontournable de la vie sociale, dans le monde catholique comme dans le monde protestant, et entraîne le développement d'une production considérable d'œuvres religieuses. La littérature sur la mort, ou encore les tableaux religieux, exploitent la vanité, thème ancien et récurrent au cours des siècles. Mais celui-ci n'est peut-être pas si banal, si galvaudé. Notre hypothèse est que, loin de n'être qu'un simple levier, une cheville argumentative, il est exploité avec force par les prédicateurs, en conscience et avec sincérité. D'autre part, l'émergence d'un type de tableau – la Vanité – vers 1620[108], est bien symptomatique de l'importance du thème, qui n'est pas simplement un *topos* mais aussi le support d'une méditation, en tant qu'il invite à une reconsidération personnelle de la vie et de la mort. De même, dans le contexte de la Contre-Réforme, la multiplication des tableaux d'autel qui mettent en scène la vanité du monde par une représentation choisie des saints est significative de la faveur accordée à ce sujet et de son élection dans les œuvres qui doivent toucher le public des fidèles et le convertir. Ainsi, au XVIIe siècle, on observe une convergence entre production de textes et production de

[107] Notamment dans le livre XX, 3 où Augustin analyse le texte de l'*Ecclésiaste*.

[108] Les Vanités en tant que tableaux autonomes apparaissent au XVIIe siècle. Dès le XVIe siècle, dans les Flandres, étaient apparues des représentations de crânes au revers de diptyques ou de triptyques. Voir Dominique Chevé et Fabrice Faré, « La nature des Vanités françaises : La pensée », *Littératures classiques*, n°17, 1992, p. 207.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

tableaux. Tableaux et sermons consacrés au thème de la vanité, dans une société où la manière d'appréhender la mort n'est plus la même qu'auparavant[109], où le discours religieux sur les fins dernières a évolué, se développent massivement et ont les faveurs du public. Ce phénomène suggère que la vanité n'est alors pas seulement un simple sujet, un élément topique de l'argumentaire des sermonnaires, mais qu'il constitue aussi un enjeu. Il invite à se poser plusieurs questions : qu'est-ce qui est vanité pour les uns et pour les autres ? Comment la notion de vanité est-elle formulée et exploitée ? Les prédicateurs catholiques et les pasteurs en donnent-ils la même définition ? Y recourent-ils de la même manière ?

Le propos de cette première partie, composée de deux chapitres, est de comprendre la manière dont on peut définir la vanité. Dans notre premier chapitre, nous soulignerons qu'elle apparaît comme un concept polymorphe, dont on peine à déterminer s'il s'agit d'un thème, d'un sentiment, d'une attitude, les dictionnaires laissant planer un certain flou à ce sujet. Les deux sens traditionnels de la vanité – spirituel et moral – vanité vaine et vanité vaniteuse, se trouvent exploités dans les sermons, s'entremêlent parfois pour les besoins d'une argumentation qui cherche aussi un langage efficient pour parvenir à ses fins. Mais si le mot « vanité » est bien récurrent dans les sermonnaires, il est étonnamment absent des écrits de cette époque sur la peinture, alors que se développent ce qu'on a appelé ultérieurement les Vanités. Nous voudrions souligner à quel point, contrairement à ce que notre regard moderne semble nous indiquer, rien n'est moins évident que la Vanité, ce qui la rend d'autant plus intéressante. Bien connue du grand public en raison de la fascination qu'elle exerce et de sa mise en lumière par diverses expositions récentes, elle n'en résiste pas moins à une définition claire. La Vanité, tout comme la vanité, échappe à une appréhension précise. Nous avons tenté néanmoins de délimiter ses contours tant du point de vue du fond que de la forme, notamment pour ce qui apparaît aujourd'hui, peut-être à tort, comme un genre pictural. Notre deuxième chapitre aborde la situation de la prédication au XVIIe siècle, afin de poser le cadre dans lequel le discours de la vanité s'énonce. Au XVIIe siècle, la prédication est une activité forte dont le dynamisme transparaît tant dans les productions sermonnaires que dans sa théorisation, qui n'est pas le fait des seuls hommes d'Église. Envisagée comme un élément essentiel de la pastorale, elle se caractérise par sa variété, dans l'idée qu'il est nécessaire de s'adapter autant aux circonstances temporelles dans lesquelles elle s'inscrit qu'aux hommes auxquels elle s'adresse.

---

[109] Sur la manière différente d'appréhender la mort au XVIIe siècle par rapport aux époques précédentes, voir Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, t. II. *La mort ensauvagée*, Paris, Seuil, 1977.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Chapitre 1. Définitions de la vanité

La question qui ouvre notre propos est d'importance car elle détermine toute la réflexion à suivre. Qu'est-ce que la vanité ? Avant même d'en venir au sens, il faudrait catégoriser. Thème, idée, concept, notion, philosophie, sentiment, pensée, genre ? La vanité est complexe à systématiser et nul doute que son appréhension ne soit dépendante des modes de pensée du moment. On pourrait dire que cette difficulté terminologique et typologique n'est pas propre à la vanité et qu'elle apparaît de manière récurrente dans les travaux critiques qui ont pour objet d'étude un « thème » comme la nature, le bonheur ou la mort. Sans vouloir gommer les différences de sens qu'induisent toutes les catégories précédemment énumérées, ni méconnaître leurs qualités heuristiques, on remarquera préalablement que si le mot « idée » a bénéficié d'une certaine fortune dans les titres de thèse au cours des années 1960, le mot « thème » lui a succédé, ainsi que celui de « philosophie »[110] ; pour finir, le terme de « représentation » a paru mieux exprimer ce qui relevait davantage de la rhétorique que de la littérature proprement dite. C'est ainsi que Claude Blum s'est attaché à la représentation de la mort dans des œuvres du XVIe siècle[111]. La thèse, tout récemment publiée d'Agnès Lachaume intitulée *Le Langage du désir chez Bossuet*, offre un cas intéressant, le choix du terme « langage » indiquant une orientation d'analyse associant rhétorique et imaginaire[112].

Parmi ceux qui se sont penchés sur la question de la vanité, et particulièrement sur la vanité au XVIIe siècle, certains l'appréhendent comme un thème : c'est le cas de Marcel Israël, auteur d'une thèse intitulée *Quelques aspects du thème de la vanité à l'époque*

---

[110] Il convient de citer tout d'abord l'ouvrage de Robert Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises du XVIIIe siècle*, Paris, A. Colin, 1960, puis celui de Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963. François Furet écrit à ce sujet : « C'est sans doute un des signes des incertitudes de l'histoire littéraire, et des questions qu'elle se pose à elle-même, que la multiplication des sujets de thèse sur "l'idée de…" : Comme si l'étude d'une époque à travers une de ses idées centrales était un des chemins qu'emprunte le rapprochement du littéraire et de l'historien », François Furet, *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, année 1965, vol. 20, n° 5, p. 1059. Le mot « philosophie » est également employé, par exemple dans le titre de la thèse de Jean Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1979.

[111] Claude Blum, *La Représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Champion, 1989.

[112] Agnès Lachaume, *Le Langage du désir chez Bossuet*, Paris, Champion, 2017. L'introduction de la thèse publiée (et sans doute remaniée) ne justifie pas l'emploi du terme.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

baroque[113] ; ou encore de Jacques Truchet qui, étudiant la prédication de Bossuet, en dégage les thèmes majeurs et consacre une partie de son ouvrage à la vanité, sous le titre « Misère et grandeur de l'homme[114] ». D'autres, plus récemment, l'envisagent comme un concept, ainsi Bernard Teyssandier[115] ou encore Nadia Cernogora parlant d'un « concept vivant et polymorphe[116] ». Anne-Élisabeth Spica, dans un article intitulé « La Vanité dans tous ses états », la définit comme un sentiment, la vanité étant le « sentiment aigu que ce monde n'est qu'un songe et que la mort en est l'inévitable sanction[117] ».

La multiplicité des termes employés pour la désigner est le signe d'un polymorphisme, voire d'une polyvalence du terme, qui exprime sa richesse tout en soulignant sa complexité. Si la problématique de notre réflexion associe la vanité à un lieu commun, c'est pour en dégager une caractéristique fondamentale : sa récurrente exploitation depuis l'origine de la prédication. Sa désignation comme « lieu commun » est sans nul doute commode pour appréhender ce qui échappe, *a priori*, à l'exercice définitionnel.

> Le terme de vanité traverse et innerve le Grand Siècle. Ce succès, dans la langue et dans l'usage, tient en partie à la complexité d'un mot déjà fort ancien au XVIIe siècle et qui, dès l'origine, se caractérise par sa dualité[118].

Dans le propos liminaire de l'article que Bernard Teyssandier consacre au mot « vanité » au XVIIe siècle, l'auteur met en lumière plusieurs éléments importants au sujet de la vanité : la popularité du mot au XVIIe siècle, son ancienneté, son caractère duel : il distingue en effet la « vanité vaine » (le constat du rien) de la « vanité vaniteuse » (le sentiment de sa propre importance). Par la suite, s'interrogeant sur l'évolution sémantique du mot, il définit la « vanité » comme « marque du néant de l'homme devant Dieu » : la « vanité vaine » est la conséquence du péché, elle « symbolise l'inanité de la vie humaine[119] ». Il note que l'adjectif « vaniteux » n'apparaît qu'au XVIIIe siècle, mais que les dictionnaires du XVIIe siècle font déjà état du sens moral sans néanmoins que, dans l'usage, les deux sens, religieux et moral, soient clairement distingués.

---

[113] Thèse de Doctorat d'État, sous la direction de Roger Duchêne, Université d'Aix-Marseille I, 1976.
[114] Jacques Truchet, *La Prédication de Bossuet, op. cit.*, t. I, chap. VIII, p. 225-243.
[115] Bernard Teyssandier, « Vanité vaine et vanité vaniteuse. Glissements sémantiques et modifications référentielles du concept de "vanité" à l'âge classique », *Littératures classiques*, n° 56, *Discours et enjeux de la Vanité*, 2005, p. 39-48.
[116] Nadia Cernogora, « L'écriture de la vanité chez les poètes français », *Discours et enjeux de la Vanité, op. cit.*, p. 201-217.
[117] Anne-Élisabeth Spica, « La Vanité dans tous ses états », *Discours et enjeux de la Vanité, op. cit.*, p. 5.
[118] Bernard Teyssandier, « Vanité vaine et vanité vaniteuse. Glissements sémantiques et modifications référentielles du concept de "vanité" à l'âge classique », art. cit., p. 39.
[119] *Ibid.*, p. 41.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

I. Remarques lexicales

Le mot « vanité » vient du latin *vanitas*, terme utilisé dans la Vulgate par Jérôme, qui choisit de traduire ainsi le mot hébreu *hebel* (הֶבֶל) qui signifie « buée », « vapeur », « souffle »[120]. Le mot est utilisé un certain nombre de fois dans la Bible, et surtout dans un des livres sapientiaux, l'*Ecclésiaste* (*Qohélet*). Ces différents sens sont ainsi détaillés par Bertrand Pinçon :

> Dans l'Ancien Testament, le mot hébreu הֶבֶל (*hebel*) est polysémique. Il recouvre au moins un triple sens :
> Ce qui est éphémère : « l'homme n'est qu'un souffle (הֶבֶל), ses jours sont une ombre qui passe », Ps 144 (143), 4 ;
> Ce qui est inutile, vide : « l'Egypte dont l'aide est vide (הֶבֶל) et néant », Is 30, 7 ;
> Ce qui est faux ou trompeur : « l'homme n'est qu'un souffle (הֶבֶל), les fils des hommes un mensonge ; sur un plateau de balance, tous ensemble, ils seraient moins qu'un souffle (הֶבֶל) », Ps 62 (61), 10.
> Les emplois de הֶבֶל dans leur contexte littéraire montrent que, chez Qohélet, le concept de vanité relève tantôt d'un constat objectif (buée, fumée, vapeur), tantôt d'un jugement moral (vain, vide, néant). Les difficultés herméneutiques proviennent de la version de la Vulgate qui a systématiquement traduit le mot הֶבֶל par le vocable *vanitas*, terme que bon nombre de nos bibles en français transcrivent uniformément par « vanité » alors que ce concept ne vise pas toujours une dépréciation de la vie. Dans bien des cas, le sage prend seulement acte de l'éphémère du temps présent : les choses sont mais ne seront plus, ou, comme nous le disons en français, elles finiront par « partir en fumée »[121].

Bertrand Pinçon met donc en garde contre la traduction du mot hébreu polysémique et contre l'uniformité parfois abusive que le mot « vanité » peut présenter. Au XVIIe siècle, le problème de la traduction du mot a intéressé les commentateurs du texte biblique, notamment Bossuet, qui remarque que les traducteurs de l'Antiquité du texte hébreu ont pu choisir entre *vapor, fumus, aura tenuis*[122]. Lui-même insiste sur l'idée de « rien » et sur l'effet vertigineux produit par la redondance qu'implique l'emploi du superlatif, appelé parfois génitif biblique (*Vanitas vanitatum*). Dans *Qohélet*, *hebel* signifie parfois, par le biais de métaphores, la fugacité des choses, mais il peut aussi exprimer un jugement, comme le fait plus précisément l'expression *contemptus mundi* (le mépris du monde). Le *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, qui reconnaît en la vanité un « thème non négligeable de la spiritualité chrétienne », dissocie la *vanitas*, constatation objective, du *contemptus mundi* qui, en tant qu'il relève d'une attitude, est subjectif. La vanité renvoie au constat que le monde est vain,

---

[120] Le mot aurait aussi donné le nom Abel, personnage à l'existence brève. Voir à ce sujet *La Raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste* de Jacques Ellul, Paris, Seuil, 1987, p. 71-73 ; Marc Faessler, *Qohélet philosophe. L'éphémère et la joie. Commentaire herméneutique de l'Ecclésiaste*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 8.
[121] Bertrand Pinçon, « Qohélet, un sage devant la crise : le point de vue d'un bibliste », *La Réception du livre de Qohélet Ier-XIIIe siècle*, Laurence Mellerin (dir.), Paris, Cerf, coll. Patrimoines, 2016, p. 38-39.
[122] Bossuet, *Liber Ecclesiastes*, *Œuvres complètes*, éd. Lachat, Paris, L. Vivès, 1862, t. I, p. 528.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

vide, frivole ; le mépris du monde est l'attitude, le jugement qui en découle[123] : c'est parce qu'en effet le monde est vain qu'on le méprise. Comme le constate Béatrice Guion, « le thème de la vanité fonde l'exigence du *contemptus mundi*[124] », propos illustrant l'obligation morale de fuir le monde qui domine les mentalités au XVIIe siècle[125].

On remarquera qu'il n'y a pas d'entrée « vanité » dans le *Vocabulaire de Théologie Biblique* de Xavier Léon-Dufour[126], ni d'entrée « mépris du monde », mais une entrée « monde » avec des chapitres intéressants portant sur l'« ambiguïté du monde », « Jésus et le monde », « les chrétiens et le monde ». Le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, quant à lui, s'il propose bien une entrée, associe en réalité la vanité à la vaine gloire « qui s'attache à rechercher une manifestation d'excellence dans les choses futiles et sans valeur réelle[127] ». S'il y a, dans la pensée chrétienne, une théologie du péché et de la grâce, une théologie de la mort et du salut, il n'y a pas de théologie de la vanité, bien que le thème soit reconnu dans la spiritualité chrétienne[128]. Le sens de « ce qui est dérisoire » apparaît au XVe siècle sous l'influence de l'expression « vanités du monde », qui renvoie aux biens terrestres, fugitifs et donc incertains, par opposition aux biens spirituels, ceux qui viennent de Dieu[129]. Ainsi, dans le recueil de la cinquième décade de sermons de Pierre Du Moulin, après la table des matières, l'auteur a jugé opportun de proposer une table des sujets : « Indice des matieres contenuës en cette Cinquiéme Decade de Sermons ». On y trouve l'entrée « Vanité de ce monde ». Le mot, significativement, n'est pas employé de manière absolue, puisqu'il est associé au « monde », mot au sens riche et problématique, ce qui tend à faire penser que la vanité en soi n'est pas un sujet.

Si on remonte à l'utilisation originelle du mot, on remarquera que dans la Septante, le terme employé, ματαιότης (*mataiotès*), est un mot qui n'est attesté que depuis l'époque

---

[123] Hermann Josef Sieben, article « Vanité du monde », *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1992, t. XVI, col. 258.

[124] Béatrice Guion, « "Car quel siècle a-t-on jamais vu où la vanité ait été plus désordonnée ?" Vanités augustiniennes », *Discours et enjeux de la Vanité*, *op. cit.*, p. 281.

[125] Voir le chapitre 2 de notre deuxième partie.

[126] Xavier Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962.

[127] Alain Michel, article « Vanité », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, t. XV, 1950, col. 2531. Le *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, distingue, par deux entrées différentes, « vanité » et « vaine gloire ». Il associe davantage cette dernière expression à l'orgueil, en rappelant son origine dans la tradition monastique en tant que « péché du moine ».

[128] Un très court article « Vanité » se trouve dans la *Théologie portative ou Dictionnaire Abrégé de la Religion chrétienne*, Londres, 1768 de l'abbé Bernier. Il en donne la définition suivante : « Tout en ce monde est vanité hors la Théologie ; ce n'est que dans l'autre monde que l'on trouvera du solide ; c'est là que nous verrons la solidité des édifices élevés par nos Prêtres ; en attendant leur cuisine en ce monde me paroit tres-solidement fondée » (p. 234).

[129] Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, [1992], Paris, Le Robert, 1993, t. II.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

hellénistique[130]. Le dictionnaire de Bailly, qui ne renvoie qu'à des références bibliques[131], donne deux sens, celui de « chose vaine ou frivole », mais aussi celui de « chose qui est dépourvue de vérité ; perversité, dépravation ; fragilité ». Le mot est en réalité attesté ailleurs, chez Philodème de Gadara (Ier s. av. J.-C.) dans l'expression *mataiotès anthropon*[132].

Le mot français « vanité » apparaît au XIIe siècle, et a d'abord le sens de « frivolité, légèreté », mais aussi de « faiblesse, défaillance ». Le *Dictionnaire du Moyen Français*[133] indique trois sens : l'« état de vide, d'épuisement, faiblesse, évanouissement », mais aussi l'« état de ce qui est vide de réalité, de consistance, d'intérêt, de ce qui est illusoire, frivole (souvent p. oppos. aux choses spirituelles) ». Deux sens plus spécifiques apparaissent, le premier : « Ce qui est futile, illusoire », et le deuxième : « Illusion, tromperie ». Le premier sens se retrouve dans les titres de deux sermons catholiques qui emploient l'adjectif « vain » : le sermon de Bossuet « Sur les vaines excuses des pécheurs[134] », et celui de Lejeune « Contre les vains ornements des femmes qui sont amorces de lubricité[135] ». Le sermon de Bossuet porte, en réalité, sur la pénitence et celui de Lejeune sur la tentation de la luxure ; tous deux utilisent l'adjectif « vain » au sens d'« inutile », et mettent en avant un danger pour le fidèle qui peut, dans un cas chercher à éviter la pénitence en se trouvant de mauvaises excuses, et dans l'autre parer inutilement son corps quand c'est son âme qui aurait besoin de soins. Lejeune s'adresse principalement à la catégorie féminine de son auditoire :

> Priez [Jésus] de vous donner l'écarlate de la charité, le lin de la pureté, le blanc d'une candeur et sincérité chrétienne, le vermillon d'une sainte pudeur, les pendants d'oreilles de la foi, et la docilité de la parole de Dieu, les perles et les unions d'une parfaite union avec tous vos prochains : les diamants d'une généreuse constance, contre les cajoleries de ce fripons impudents. [...] Etant si embellies, vous serez l'objet, non de l'amour folâtre de quelque homme écervelé, qui n'a intention que de vous perdre ; mais de la complaisance, de la bienveillance et libéralité du Dieu tout-puissant, qui vous rendra bien-heureuse à jamais[136].

Le deuxième sens, celui d'« illusion », de « tromperie », transparaît dans le titre du seul sermon de notre corpus utilisant le mot de « vanité » : « La Vanité du Monde, & la solide Esperance des Enfans de Dieu[137] », sermon de Charles Drelincourt prêché pour un jour de jeûne, dans un contexte particulier d'appel à la pénitence propice aux considérations sur ce

---

[130] Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, [1968-1980], Paris, Klincksieck, 2009.
[131] Dans la Septante : le psaume 4, 3 / *Ecclésiaste* 1, 2.
[132] *Volumina rhetorica* chez Teubner (Leipzig, vol. 2, 1896, p. 26) au sens de « folly », cité dans Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1843, New Edition Stuart Jones & McKenzie, Oxford, 1940, réimpr. 1961.
[133] www.atilf.fr/dmf. Sixième version : DMF 2015.
[134] Bossuet, « Sermon sur les vaines excuses des pécheurs », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 314-338.
[135] Jean Lejeune, Sermon LXI. *Missionnaire*, Migne, col. 706-719.
[136] *Ibid.*, col. 718-719.
[137] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde, & la solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 335-382.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

thème. Les grands personnages de l'histoire païenne, comme Brutus, ont fait l'expérience douloureuse de cette illusion.

> Iadis un grand Capitaine Romain, qui iusques alors avait fait profession de la Philosophie la plus exacte de son tems ayant perdu une bataille signalée en laquelle les ennemis de la Republique étaient demeurez victorieus il s'écria, *Que tous les discours que l'on faisait de la vertu n'étaient que vanité, & que c'était la fortune qui presidait sur les choses humaines*[138].

Ce témoignage valide, dans le sermon du pasteur, l'idée d'une condition dont même l'Antiquité a connu les effets. Mais l'argumentation nécessite des preuves plus autoritaires, d'autant que le propos légendaire de Brutus offre une dangereuse conclusion que le pasteur entend précisément combattre : le hasard, et non la providence, dirigerait le monde. C'est la raison pour laquelle le pasteur se hâte de convoquer l'histoire sainte en se référant au chapitre 21 du *Livre de Job* puis au chapitre 12 de *Jérémie*.

Enfin, le dernier sens indiqué par le *DMF* est celui de « vaine prétention, orgueil », sens qui va prendre de l'importance au fil du temps jusqu'à devenir prédominant aujourd'hui[139]. Au XVIe siècle, dans son dictionnaire, Jean Nicot offre un sens limité puisqu'il ne renvoie qu'à « Vanitas, Futilitas »[140] tandis qu'au début du XVIIe siècle, le lexicographe anglais Randle Cotgrave enrichit le champ sémantique du mot, en renvoyant à « tristing, lightnesse, inconstancie, fondnesse » avant de proposer « emptinesse »[141]. À la fin du siècle, Richelet (1680) donne, parmi les deux sens, d'abord celui d'« orgueil », puis celui d'« inutilité », les choses humaines étant considérées comme négligeables. Furetière (1690), au contraire, construit son article de la manière inverse : il précise d'abord le sens de « qualité de ce qui est vain, peu solide, peu certain », en renvoyant à deux textes, l'un religieux, l'*Ecclésiaste*, l'autre profane, la *Déclamation contre l'incertitude, vanité et abus des sciences* (1530) de Cornélius Agrippa, puis indique le sens de « sentiment d'orgueil ». Le *Dictionnaire de l'Académie* (1694) propose les mêmes définitions, dans le même ordre : d'abord le sens d'« inutilité », de « peu de solidité » – et il fait, lui aussi, référence au fameux verset de l'*Ecclésiaste* –, puis, dans un second temps, donne le sens d'« orgueil ».

Au XVIIe siècle, « orgueil » et « vanité » se rejoignent en effet, comme l'indique le vocabulaire utilisé par les prédicateurs, qui emploient aussi bien l'un que l'autre pour

---

[138] Charles Drelincourt, « Le Triomphe de la Foy », R1, p. 120.
[139] Le sens d'orgueil – sens second autrefois, mais principal aujourd'hui si on en croit le dictionnaire Robert, qui le place en première entrée et signale que le sens d'inanité est vieilli – n'est pas si distant des considérations de l'époque sur le sujet de la vanité.
[140] Jean Nicot, *Thresor de la langue francoyse, tant ancienne que moderne*, Paris, David Douceur, 1606.
[141] Randle Cotgrave, *A Dictionarie of the French an English Tongues*, Londres, Adam Islip, 1611. L'article « vain » propose surtout, notamment dans les exemples, des sens concrets.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

dénoncer les défauts humains. Ainsi, fustigeant le vice d'orgueil, qui menace le plus dangereusement les hommes, et entre tous le pasteur, Pierre Du Moulin s'attache à mettre en garde :

> Entre tous les vices l'orgueil est le plus ancien & le plus enraciné, & qui au depouïllement du vieil homme se depouïlle le dernier. Les autres vices sont à craindre és mauvaises actions, mais l'orgueil est à craindre és bonnes. Car l'orgueil corrompt les meilleures œuvres & les tourne en pechez : comme quand un homme donne l'aumosne par ostentation, ou presche l'Evangile par envie contre ses compagnons. […] Or tout ainsi que les poisons és viandes plus exquises agissent plus puissamment, ainsi l'orgueil est plus pernicieux quand il s'attache à ce qui est de plus excellent au monde, à sçavoir au Ministere de l'Evangile. Par cette porte Satan est entré en l'Eglise, & y a fait un grand degast, enflant d'orgueil ceux qui se disent Pasteurs de l'Eglise, lesquels ont corrompu la religion pour la faire servir à leur ambition[142].

Le mot « orgueil » est employé ici pour exprimer le sentiment de fatuité, de supériorité, mais son dérivé « orgueilleux » se trouve concurrencé par un adjectif synonyme formé sur vain, « vanteur », comme le montre la suite du sermon :

> [Paul] remarque deux maux qui arrivent de l'ignorance d'un Ministre de l'Evangile. L'un est qu'il est orgueilleux & vanteur : Car tant plus un homme est sçavant, tant plus il recognoist combien de choses lui défaillent, & quelle est la difficulté de sa charge. Mais l'ignorance se mire en ses plumes, & ignore mesme son ignorance. Tout ainsi que la rouë d'une charrette la plus mal ointe [sic], est celle qui crie le plus, & les tonneaux vuides retentissent plus que les pleins, ainsi ceux qui plus sont destituéz de graces de Dieu, & vuides de sçavoir, font beaucoup plus de bruit, & ont plus de vanterie[143].

La citation se termine sur un autre dérivé de « vain », le substantif « vanterie » qui a le sens de « vaines loüanges qu'on se donne à soy mesme[144] ». S'adressant dans une épître à ses fils, dont deux sont déjà pasteurs, Pierre Du Moulin les exhorte :

> Ne soyez point vanteurs, ni grands parleurs. Les tonneaux vuides retentissent plus que les pleins. Soyez parez d'humilité, recognoissans vos imperfections, & la corruption de vostre nature encline à mal : considerez la brieveté de vos iours & la fragilité de vos corps, laquelle Dieu vous a fait sentir par plusieurs maladies, qui sont autant d'adjournemens. Vos corps sont comme une maison branlante dont il faudra bien tost deloger[145].

L'image du tonneau vide que le prédicateur se plaît à convoquer est propre à figurer concrètement le danger qui guette le « vanteur » : qu'il soit non seulement enflé de vide mais encore qu'il en parade. Or, comme la suite des propos le souligne, seule l'humilité, à l'opposé de la vanité, impliquant la pleine conscience des péchés commis et de la mort prochaine, est l'attitude la plus cohérente à adopter. Ces dérivés : « vanteur », « vanterie », attestés dans le *Dictionnaire de l'Académie*, montrent que les sens se mêlent dans l'emploi du mot vanité. Pierre Du Moulin utilise encore un autre dérivé synonyme, le terme « vantance », à propos de

---

[142] Pierre Du Moulin, s8, D5, p. 159-160.
[143] *Ibid.*, p. 174-175.
[144] *Dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roy, tome second*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1694, « vanterie », p. 608.
[145] Pierre Du Moulin, « A mes fils Pierre, Louis & Cyrus Du Moulin », D8, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Paul qui « lors qu'il estoit prisonnier, trainant une chaine en la conciergerie de Rome : dont aussi par une espece de vantance, [il] se qualifie soi mesme *Ambassadeur en la chaine*[146] ». Mais le mot n'a pas la même connotation ici. La « vanité » dont Paul ferait preuve est soulignée avec ironie car le prédicateur rappelle, pour les besoins de son argumentation (se réjouir et célébrer Dieu dans les moments de détresse) que, prisonnier, condamné au martyr, Paul souligne d'un bon mot, le paradoxe de sa situation qui fait de lui un ambassadeur enchaîné. Hormis cet emploi particulier, l'homme enflé de lui-même est toujours stigmatisé car la vanité est un vice.

De fait, le vaniteux est une déclinaison personnelle de la vanité qui renvoie à ces réalités éphémères que sont les richesses, le pouvoir, la gloire. Vanité vaine et vanité vaniteuse ne s'opposent donc pas. Les « deux acceptions contradictoires en apparence – vide ou gonflé d'amour-propre – [sont] articulées en réalité : est vain ce qui est illusoire, c'est-à-dire à la fois ce qui est vide et ce qui est enflé de vide, ce qui est sans être et ce qui souffre d'un excès de faux-être » constate Anne-Élisabeth Spica[147]. Dans le contexte de la rivalité confessionnelle du XVIIe siècle, le mot et ses dérivés ont également une dimension polémique dans certains sermons : « C'est donc calomnieusement que nos adversaires disent que chacun de nous se vante d'estre asseuré de son salut[148]. » Celui qui se vante, et qui fait donc preuve de vanité, est l'adversaire confessionnel. Peu utilisé en titre[149], le mot « vanité » est cependant constamment employé et les considérations sur la vanité de l'existence humaine en général, et des occupations humaines en particulier, fournissent la matière principale de la réflexion qu'ils développent. Quand il est question du temps qui passe, de l'inanité de la vie mondaine, de la dénonciation des vices et des péchés liés à la corruptibilité de l'homme, et du seul salut qu'il peut espérer en Dieu, il est évidemment question de vanité. Le mot, au XVIIe siècle, a donc une connotation morale et religieuse. Seul le dictionnaire de Richelet ne se réfère pas explicitement à l'*Ecclésiaste* mais l'empreinte ne fait pas de doute : « Tout n'est que *vanité* dans le monde. En cette derniere façon de parler le mot *vanité* signifie aussi l'inutilité et le peu de valeur de toutes les choses de ce monde[150]. »

---

[146] Pierre Du Moulin, s6, D7, p. 112.
[147] Anne-Élisabeth Spica, « La Vanité dans tous ses états », art. cit., p. 5.
[148] Pierre Du Moulin, s3, D5, p. 53. Le pasteur ajoute : « Mais (disent nos adversaires) nous ne sentons pas cét Esprit en nous : & vous qui vous vantez pourriez bien estre trompez » (p. 54).
[149] D'autres titres, sans pour autant utiliser le mot, ne sont pas sans évoquer la vanité, comme les sermons de Drelincourt portant sur la « Brièveté de la vie » et sur le « Triomphe de la mort ». D'autre part, les sermons n'ont pas toujours un titre : ceux de Pierre Du Moulin en sont dépourvus.
[150] Pierre Richelet, *Dictionnaire français*, Genève, J.-H. Widertrold, 1680.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Le constat de la prédominance du thème dans les textes du XVIIe siècle, mais aussi dans la peinture de ce temps, a amené certains historiens de l'art à construire une catégorie picturale exploitant particulièrement ce thème, catégorie que l'on nomme couramment la Vanité. Mais cette catégorie pose problème dans la mesure où, si en effet un corpus existe, sa dénomination en tant que telle n'est pas en usage au XVIIe siècle[151]. D'autre part, les frontières de cette catégorie, malgré les essais de théorisation et de normalisation demeurent mouvantes. Considérer la peinture de Vanité conduit à réfléchir au genre dont elle relèverait, à ses enjeux picturaux, nous pourrions dire aussi esthétiques, sans négliger la dimension morale et religieuse qu'induit sa dénomination.

II. Un genre : la Vanité en peinture

A. Le silence des contemporains

Le XVIIe siècle constitue une époque décisive en France pour la peinture, qui accède au statut d'art à part entière. Cette reconnaissance est le fruit d'une évolution liée à l'influence de la Renaissance italienne. Les propos sur la peinture, formalisés ou non en traités[152], qui fleurissent dans la deuxième moitié du siècle ne cessent de le rappeler :

---

[151] Tel est le problème des étiquettes données par les critiques *a posteriori*, concernant notamment ce qu'on appelle les mouvements littéraires et culturels, sans cesse remises en question – le baroque est à cet égard exemplaire. Voir à ce sujet l'article de Cecilia Rizza, « Baroque : une notion heuristique pour la littérature française du XVIIe siècle », *L'Histoire littéraire, ses méthodes et ses résultats, op. cit.*, p. 131-141. Partant de la remise en cause par Jean Rousset de ses propres travaux, elle fait un état des lieux des difficultés posées par le concept du baroque et conclut : « Malgré les doutes soulevés par Jean Rousset, malgré l'impossibilité d'établir des limites chronologiques identiques pour toutes les expressions de l'art et de la pensée valables dans tous les pays d'Europe, malgré la difficulté d'identifier de façon convaincante et univoque les caractéristiques formelles de l'œuvre baroque, malgré l'absence de textes théoriques qui en France au moins définissent la poétique, on ne saurait nier la fonction heuristique que la notion de baroque a exercée pour une meilleure connaissance de la littérature française du XVIIe siècle » (p. 136). Il nous semble que l'on peut appliquer ces propos au sujet des Vanités.

[152] Jacques Thuillier, « Textes du XVIIe siècle oubliés ou peu connus concernant les arts », *XVIIe siècle*, n°138, 1983, p. 125-140. Jacques Thuillier recense, dans cet article, des écrits sur la peinture émanant pour une part d'ecclésiastiques : Jean-Pierre Camus, *Les diversitez*, t. XVII, Lyon, 1610 (ch. II, De la douceur, p. 268-270) ; Jean Auvray, *Lettres du Sieur Auvray*, Paris, 1630 ; Georges de Scudéry, *Andromire*, préface, Paris, 1641 ; Urbain Chevreau, *Lettres nouvelles de M. Chevreau*, Paris, chez Lardin Besongne, 1642 ; Guillebaud (feuillant) 1647 ; Léon de Saint-Jean (carme) 1655 ; Nicolas Bellot (peintre) 1655 ; Laurent Bordelon (abbé) 1694.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Il n'y a peut-estre rien d'ingenieux entre les hommes, dont la connoissance soit plus sublime, et la perfection plus difficile à atteindre que celle de la Peinture, qui est le plus noble eschantillon, dont l'esprit humain puisse faire monstre. Et c'est un abus insuportable de la ravaler parmi les Arts mechaniques[153].

On lui reconnaît une proximité avec le sacré. La peinture, tout au long de la Renaissance, acquiert une importance artistique, culturelle, sociale, religieuse, et même politique, pour s'imposer en tant qu'art à part entière au XVIIe siècle[154]. La fondation en 1648 de l'Académie royale de peinture et de sculpture, à laquelle appartiennent Philippe de Champaigne et Félibien, qui sont aussi des théoriciens, témoigne de ce changement de statut[155]. Les membres de cette académie élaborent un travail de réflexion sur la peinture, dont Félibien rend compte dans ses *Conférences*[156]. Le peintre n'est plus seulement un artisan, il devient artiste[157] et acquiert une singularité suscitant l'intérêt biographique[158].

C'est dans ce contexte de production intense, dans le domaine tant profane que sacré, qu'émerge la peinture de Vanité, genre qui ne semble pas avoir été remis en question depuis les travaux de Charles Sterling et de Michel Faré, et qui est pourtant problématique. Une définition nous paraît symptomatique des difficultés qui accompagnent les tentatives d'analyse de cette peinture :

---

[153] Roland Fréart de Chambray, *Idée de la perfection de la peinture demonstree par les principes de l'Art, et par des Exemples conformes aux Observations que Pline et Quintilien…*, Le Mans, Jacques Ysambart, 1662, Introduction, p. 3.

[154] « Les princes de l'Église et les ordres monastiques n'hésitaient pas en effet à faire décorer les églises, les abbayes et leurs demeures par les artistes les plus fameux. En outre, les conseils de fabrique, qui regroupaient dans chaque paroisse les représentants élus des fidèles, jouaient un rôle essentiel dans la commande des œuvres d'art. Bien souvent, c'était des marguilliers qui commandaient les œuvres d'art destinées aux églises paroissiales, choisissaient les artistes et contrôlaient l'exécution du travail », Isabelle Richefort, *Peintre à Paris au XVIIe siècle*, Paris, Imago, 1998, p. 12. Voir aussi Alain Mérot, « Les Paroisses parisiennes et les peintres dans la première partie du XVIIe siècle : le rôle des fabriques », *L'Âge d'or du mécénat (1598-1661)*, colloque international CNRS (mars 1983), Paris, 1985, p. 183. Voir à ce sujet Hans Belting, *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Paris, Cerf, 1998.

[155] Antoine Schnapper, *Le Métier de peintre au Grand Siècle*, Paris, NRF Gallimard, 2004, p. 286-287.

[156] *Conférences de l'Académie royale de Peinture et de sculpture*, éd. Jacqueline Lichtenstein et Christian Michel, Paris, ENSBA, 2006, 2 vol.

[157] Au XVIe siècle, grâce à l'Humanisme, on assiste à la naissance de l'artiste : « […] l'artiste […] ne se confond plus avec le compagnon préparant son chef d'œuvre au fond de son atelier », Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne 1500-1640*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 229. Dans cet ouvrage, R. Mandrou explique les raisons de cette naissance : la promotion sociale (l'artiste côtoie les princes), les nouvelles techniques de la peinture (dues à la découverte de l'anatomie et de la perspective), enfin l'évolution des mentalités (élargissement du monde, développement économique et social).

[158] Ainsi Félibien poursuit-il, au XVIIe siècle, en France, l'entreprise de Vasari (*Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, 1550 et 1568) avec ses *Entretiens sur les vies et sur les ouvrages des plus excellens peintres anciens et modernes*, Paris, Pierre le Petit, 1666-1688.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> On a l'habitude d'appeler « Vanité » toute peinture où, à partir de la présence d'un crâne *ou bien d'autres symboles*, le peintre cherche à faire réfléchir sur la brièveté de la vie et donc, dans une perspective chrétienne, à la vanité des choses d'ici-bas et à l'espoir du Salut[159].

L'expression qui ouvre la définition : « On a l'habitude », renvoie implicitement à l'absence de texte théorique du XVIIe siècle sur le sujet ; c'est le premier point que nous aborderons. La définition se focalise ensuite sur la présence du crâne, présence aléatoire comme le montre l'alternative par nous soulignée. Enfin, définir le tableau par l'intention supposée du peintre est discutable.

Aujourd'hui bien connue et reconnue[160], la peinture de Vanité n'a pourtant pas du tout ce statut à l'époque où elle émerge et se développe. En effet, aucun des historiens de l'art du XVIIe siècle ne parle de ce type de tableau : ni Fréart de Chambray (*Idée de la perfection de la peinture*, 1662), ni Charles Perrault (*La peinture*, 1668), ni Félibien (*Entretiens*, 1666-1668, *Des principes de l'architecture…* 1676), ne mentionnent la Vanité. En France, au XVIIe siècle, la théorie sur la peinture est en cours d'élaboration, ce qui ne facilite sans doute pas la prise en compte de ces tableaux[161]. Mais ce qui est frappant, c'est que le terme est également absent de la hiérarchie des genres picturaux proposée par André Félibien dans la Préface des *Conférences de l'Académie*. Il évoque, tout en bas de l'échelle, les natures mortes[162]. Mais le mot « Vanité » n'est pas employé.

---

[159] Gabrielle Cadier-Rey, « Les vanités. Une peinture protestante au XVIIe siècle ? », *Les Protestants et la création artistique et littéraire (Des Réformateurs aux Romantiques)*, Alain Joblin et Jacques Sys (dir.), Arras, Artois Presses Université, 2008, p. 57. Nous soulignons.

[160] La seule, à notre connaissance, à avoir contesté l'existence de ce genre pictural est Anne-Élisabeth Spica : « Que les hommes du XVIIe siècle – non plus que leurs traités de peinture – n'aient marqué aucune différence générique entre les Vanités et d'autres genres picturaux, les rattachant à la nature morte et les désignant de ce nom, invite à ne pas chercher à toute force à la constituer en structure intégralement isolable, quelque récurrents que nous apparaissent ses traits au XXIe siècle» (« La Vanité dans tous ses états », art. cit., p. 6-7, n. 8).

[161] « Une des thèses majeures de l'histoire de la littérature artistique à l'époque moderne affirme le décalage spectaculaire entre le foisonnement en Italie des textes sur l'art dès le XVe siècle, et leur apparition tardive en France au milieu du XVIIe siècle. Le champ étroit des écrits sur la peinture rédigés par des hommes d'Église invite à une comparaison tournant elle aussi à l'avantage de l'Italie. Celle-ci met en évidence non seulement un déséquilibre numérique, mais aussi une hétérogénéité radicale dans l'origine, la nature et l'ambition des discours sur la peinture », Anne Le Pas de Sécheval, « Réflexions sur des textes méconnus. Quels enjeux pour l'histoire de l'art ? », *XVIIe siècle*, n°230, 2006, p. 7.

[162] Voir *supra*, p. 28. Ce sont les représentations « de fruits, de fleurs ou de coquilles ». L'expression utilisée à cette époque est « vie coye », vie silencieuse, mais Félibien ne l'emploie pas, et parle de « choses mortes et sans mouvement ». Pour une analyse de la hiérarchie des genres picturaux proposée par Félibien, voir le début de l'article d'Alain Mérot, « Référence poétique et hiérarchie des genres picturaux au XVIIe siècle : Poussin et le paysage », *XVIIe siècle*, 2009/4, n° 245, p. 609-619. Dans un autre traité sur la peinture, l'auteur, Bernard Dupuy du Grez, avocat au parlement, propose lui aussi une hiérarchie, reprise de Félibien probablement : « Il y a pourtant quelque distinction parmi les peintres : ce qui est tres-raisonnable : car ceux qui travaillent d'histoire tiennent le premier rang, les Portraitistes suivent après, les Païsagistes, & ceux qui font des fleurs et des fruits, sont les derniers de tous », *Traité sur la peinture pour en apprendre la teorie, & se perfectionner dans la Pratique*, Toulouse, chez la Veuve J. Pech & A. Pech, 1699, p. 46. Comme on le voit, il ne fait pas mention non plus de la Vanité.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Un décalage existe donc entre une production effective, qu'ont bien soulignée un certain nombre d'expositions modernes, et l'absence de discours à ce sujet. André Félibien place tout en haut de sa hiérarchie picturale l'allégorie, mais qu'est-ce qu'une Vanité si ce n'est une représentation recourant à un langage allégorique ? Il est vrai que Félibien évoque l'allégorie « sous le voile de la fable », c'est-à-dire de l'histoire mythologique ou biblique, ce qui n'est pas le cas dans la peinture de Vanité ; mais ce genre de peinture peut-il simplement être renvoyé à la représentation « de fruits, de fleurs ou de coquilles » ? Il y a là un vrai problème que nous avons voulu examiner de près. C'est un regard rétrospectif et peut-être anachronique qui a conduit à catégoriser les Vanités. Régis Cotentin écrit à propos d'une Vanité du XVIIe siècle :

> Les écoles du Nord, soumises à l'influence de la pensée réformée, ont établi les règles de ce qui finit par être au XVIIe siècle un genre à part entière prenant le nom de vanité[163].

Laissons de côté, pour le moment, la référence à l'influence de la Réforme protestante, que nous serons amenée à commenter plus tard, pour nous concentrer sur le constat qu'un genre existe, mais que son nom ne figure nulle part. D'après Kristine Koozin, qui a travaillé plus particulièrement sur les Vanités du peintre hollandais Harmen Steenwick (1612-1656), c'est Ingvar Bergström qui est à l'origine de cette catégorie :

> In Bergström's definitive book, *Dutch Still-Life Painting in the Seventeenth Century*, he presents a chapter on the *vanitas* still lifes which is the only instance where this genre of 17th-century Dutch painting is discussed as a group. The articles on the *vanitas* that follow this work in the ensuing thirty years, including Bergström's own, tend to focus on single works. The bulk of these writings are devoted to two paintings by Jacob de Gheyn II (1565-1629), one of which is said to be the first known Dutch *vanitas* still life. Because of this, and due to the particularly intriguing iconographical schemes of his paintings, discussion of the *vanitas* has centered around De Gheyn's works. Consequently, museum catalogue entries which regard various *vanitas* still lifes from this time rely upon the 1956 English edition of Bergström's book for analysis of the *vanitas* genre[164].

L'absence de titre qui caractérise la peinture précédant le XVIIIe siècle est une des données du problème, nous semble-t-il. Le titre, tel que nous le connaissons aujourd'hui et tel

---

[163] Notice de Régis Cotentin, *C'est la vie ! Vanités de Pompéi à Damien Hirst*, Patrizia Nitti (dir.), Paris, Skira Flammarion, 2010, p. 74.

[164] Kristine Koozin, *The Vanitas Still Lifesof Harmen Steenwyck : Metaphoric Realism*, New York, The Edwin Mellen Press, 1990, vol. 1, p. 24 : « Dans *Dutch Still-Life Painting in the Seventeenth Century*, livre qui fait autorité en la matière, Bergström propose un chapitre sur les Vanités de natures mortes qui est le seul exemple où ce genre pictural hollandais du XVIIe siècle est analysé comme un ensemble. Dans les trente années qui suivent, les articles sur les Vanités, y compris ceux de Bergström, tendent à se focaliser sur des œuvres particulières. L'essentiel de ces écrits est consacré à deux peintures de Jacob de Gheyn II (1565-1629), dont l'une est considérée comme la première Vanité hollandaise connue. Par suite, et en raison du caractère énigmatique du programme iconographique de ses peintures, le débat sur les Vanités est resté centré sur les œuvres de De Gheyn. Par conséquent, les entrées des catalogues des musées qui concernent plusieurs Vanités de natures mortes de cette époque reposent, pour l'analyse du genre de la Vanité, sur l'édition anglaise de 1956 du livre de Bergström ». (Notre traduction).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

que nous l'utilisons en ce qui concerne la peinture ancienne, n'est pas donné par le peintre lui-même. En peinture, il n'y a pas de titre avant le XVIIIe siècle, d'abord parce que le tableau répondant généralement à une commande, le sujet est évidemment précisé en amont de la création de l'œuvre ; mais aussi parce que le titre n'a pas lieu d'être : les destinataires et le public ont les références culturelles et religieuses nécessaires pour reconnaître sans problème la scène représentée. Aujourd'hui cependant, la reconnaissance du sujet n'est pas toujours effective[165]. L'apport du titre est primordial pour le spectateur moderne qui n'a plus les données, ni même les connaissances suffisantes pour identifier et comprendre les tableaux. Au XVIIIe siècle, les titres apparaissent peu à peu sous la forme d'une désignation sommaire dans les inventaires après décès, puis de manière plus affirmée dans les catalogues de Salons ou de ventes aux enchères, quand le besoin de répertorier les tableaux se fait sentir, et surtout quand l'exposition publique de l'œuvre d'art apparaît. « Le titre est une conséquence de la mobilité ou de la reproductibilité des images » constate Emmanuelle Hénin[166]. Surtout, au fil du temps, le titre n'est plus une manière d'être désigné par le spectateur, mais répond à une volonté affirmée du peintre. C'est un élément qui modifie la réception de l'œuvre, sa lecture et sa compréhension. Ajoutons que l'image étant en elle-même polysémique, le titre agit comme la sélection d'un sens possible. C'est l'enjeu des désignations, des titres dirons-nous, des œuvres du Grand Siècle.

Gérard Genette reconnaît trois fonctions au titre littéraire : identifier – seule fonction réellement nécessaire à ses yeux – désigner et séduire[167]. Or, en peinture, un titre se caractérise en tant que définition, c'est-à-dire reconnaissance par le genre (par exemple avec le mot *Vanité* du titre) et en tant que description, c'est-à-dire référence à ce qui est représenté[168]. Jacques Thuillier, qui rebaptise le tableau de Lubin Baugin, *Le Dessert de gaufrettes*, en *Nature morte aux gaufrettes*, propose ainsi un titre qui mêle définition (« nature morte ») et description (« aux gaufrettes »), en expliquant brièvement dans la notice du catalogue que le mot « dessert » ne convient pas. Ainsi certains titres mêlent les deux, comme

---

[165] Certains tableaux ont pourtant dû être rebaptisés en raison d'une confusion sur le sujet. C'est le cas de l'*Isaac sauvé* du Caravage (1599-1600, huile sur toile, 129 cm × 94 cm, Rome, Musei Capitolini, Pinacothèque), longtemps connu sous le titre *Saint Jean-Baptiste* avant d'être réintitulé par Rodolfo Papa au terme d'une convaincante analyse (*Caravage*, Paris, Imprimerie nationale, 2009).

[166] Emmanuelle Hénin, « Du sujet au titre : enquête dans les livrets des salons », *La Fabrique du titre. Nommer les œuvres d'art*, Pierre-Marc de Biasi, Marianne Jakobi, Ségolène Le Men (dir.), Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 131.

[167] Gérard Genette, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987, p. 59-68.

[168] Christian Michel, « Le titre du tableau », conférences au Collège de France, https://www.college-de-france.fr, janvier-février 2011.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

également celui de *Vanité aux livres* qu'on utilise parfois pour désigner le tableau de Madeleine Boullogne. Donner le titre « Vanité » à un tableau, est-ce se référer au genre, ou au sujet ? Cette ambivalence pose un autre problème : le simple intitulé de *Vanité* ne permet pas l'identification d'un tableau en particulier, puisqu'un très grand nombre de tableaux s'intitulent *Vanité* ou *Vanitas*. Prendre en considération le titre n'est pas un critère satisfaisant, dans la mesure où il ne permet pas d'établir l'existence d'un genre. En anglais, le titre du tableau de Champaigne *Vanité* n'est pas *Vanitas*, mais *Still Life with a Skull*[169], c'est-à-dire *Nature morte au crâne*. Le titre, quand il ne relève pas d'une décision de l'artiste, est en réalité déjà un élément d'interprétation, alors que bien souvent il doit permettre l'identification.

On pourrait suggérer qu'il ne s'agit peut-être que d'un problème de terminologie : les Vanités étaient peut-être désignées d'une autre façon. Dans l'inventaire après décès de Madeleine Boullogne, un des tableaux répertoriés est désigné par l'expression « une tette de mort »[170]. S'agit-il de la *Vanité aux livres*[171]de Mulhouse ? Étant donné que c'est la seule œuvre de Madeleine Boullogne qui nous soit parvenue dans laquelle figure un crâne, on peut le penser. Notons aussi que Charles Sterling fait référence à un tableau de Madeleine Boullogne exposé au Salon de 1704, intitulé *Une pensée de la mort*, qui pourrait être le même[172]. Était-ce une manière usuelle à cette époque de désigner la peinture de Vanité ? Michel Faré puis Karine Lanini l'affirment sans avancer de preuves[173].

---

[169] C'est en tout cas le titre proposé par Christopher Wright dans *The French Painters of the Seventeenth Century*, Londres, Orbis, 1985, p. 101. Dans le n° 140 de la revue *Dossier de l'Art* consacré à l'exposition *Philippe de Champaigne (1602-1674). Entre politique et dévotion*, présentée à Lille en 2007, Nicolas Sainte-Fare Garnot propose le titre suivant : *Allégorie de la vie humaine* (p. 127). Le mot « vanité » a disparu au profit de celui « d'allégorie ». Le choix est ouvert dans le catalogue de l'exposition sur Champaigne (Paris, RMN, 2007) puisque le tableau est ainsi désigné par Alain Tapié : *La Vanité ou Allégorie de la vie humaine*, p. 148.

[170] François Marandet, dans son mémoire de maîtrise sur Bon Boullogne, effectué sous la direction d'Antoine Schnapper, reproduit un extrait du testament de Madeleine Boullogne (Archives Nationales, Minutier central, LXI, 317). Il propose plusieurs rubriques : des natures mortes, des saints, et dans la rubrique « autres », il mentionne le tableau n°34 et cite le testament : « une tette de mort »(*Le Peintre Bon Boullogne (1649-1717)*, Université Paris IV-Sorbonne, 1993, p. 67). Sandrine Lely mentionne aussi ce tableau dans la notice du *Dictionnaire des femmes de l'Ancienne France*, en ligne sur le site de la SIEFAR.

[171] *Vanité aux livres*, 1674, huile sur toile, 90 cm × 122 cm, Mulhouse, musée des Beaux-Arts. Fig. 1, p. 441.

[172] Michel Faré, *La Nature morte au XVIIe siècle en France, son histoire et son évolution du XVIIe au XXe siècle*, Genève, P. Cailler, 1962, l'évoque aussi, de deux manières contradictoires, p. 69 et p. 113.

[173] À propos d'une *Vanité* de Jacques Linard, Michel Faré (qui utilise la majuscule et l'italique) écrit que c'est « une *Pensée de la mort*, pour emprunter l'expression ancienne qui désigne ce genre funèbre de peinture » (*La Nature morte en France, son histoire et son évolution du XVIIe au XXe siècle*, Genève, P. Cailler, 1962, 2 vol., p. 40). Karine Lanini, quant à elle, déclare : « Les "crânes" ou "têtes de mort" – c'est ainsi que les premiers inventaires signalent les *Vanités* – n'ont apparemment pas fasciné leurs contemporains » (*Dire la vanité à l'âge classique*, *op. cit*, p. 57). À la page 113 de son ouvrage, Michel Faré évoque pourtant, dans l'inventaire du 22 octobre 1700 de M. de Gaillard, président du Parlement d'Aix, une peinture (non retrouvée) de Meiffren Conte : *Une teste de mort sur des livres, une chandelle éteinte grandeur demi teste*.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

La première occurrence du mot « Vanité » pour désigner ce genre de peinture, apparaît dans un inventaire après décès en 1672[174], c'est-à-dire, paradoxalement, à un moment où la peinture de Vanité amorce son déclin, alors que la production de ces tableaux avait été particulièrement abondante dans la première moitié du siècle. « Curieusement l'essentiel du corpus des Vanités françaises en tant que tableaux autonomes se trouve réuni en quelques décennies autour du milieu du XVIIe siècle » affirment Dominique Chevé et Fabrice Faré[175]. Leur article signale également que la première apparition du terme « vanité » associé à la peinture se fait dans un poème satirique concernant le cimetière des Innocents[176], lieu emblématique de la pensée sur la mort et célèbre pour sa fameuse danse macabre, qui occupait tout un pan de son mur. On remarquera que le terme « Vanité » pour désigner un type de tableau a sans doute tardé à s'imposer, comme le révèle l'inventaire de M. de Gaillard, daté de 1700, et comme le suggère la mention « tette de mort » dans le testament de Madeleine Boullogne où il n'est donc pas encore question de Vanité. Au XVIIIe siècle, en revanche, son emploi semble être entré dans l'usage[177].

Pour revenir à l'époque de la conception de ces tableaux, le silence qui entoure, le genre pictural de la Vanité au XVIIe siècle est très troublant, et paraît le renvoyer à un genre mineur, c'est-à-dire sans grande importance. Pourtant, devant ce qu'ils représentent, on hésite à affirmer qu'ils suscitaient peu d'intérêt et qu'on les considérait pour domaine négligeable. On peut s'étonner que les peintures de Vanité n'aient pas donné lieu à plus de remarques, de considérations de la part de leurs contemporains si, comme nous le pensons, elles contiennent un message sur l'existence humaine, sur l'angoisse devant la mort et le néant. La définition de ce type de tableau, ainsi que la détermination de son affiliation, représente un véritable enjeu[178]. Faut-il voir dans la peinture de Vanité une survivance affaiblie, amoindrie, affadie,

---

[174] Inventaire déposé par Perrault chez son notaire le 26 avril, Archives Nationales, Minutier Central, E. T. /LXXXVIII/224 (Karine Lanini, *Dire la vanité à l'âge classique, op. cit.*, p. 60).

[175] Dominique Chevé et Fabrice Faré, « La nature des Vanités françaises : La pensée », art. cit., p. 207.

[176] Claude Le Petit, *La chronique scandaleuse ou Paris ridicule*, [Paris, 1656], dans *Paris ridicule et burlesque au XVIIe siècle*, édition de P. L. Jacob, Paris, Adolphe Delahays, 1859, . 28, strophe XXXVII « Les charniers Saint-Innocent » : « Les plaisantes Tapisseries / De carte et de papier noircy ! / Que de choses en raccourcy / Dessous ces sombres Galleries ! / Que d'estampes et de desseins, / De grands Seigneurs, de petits Saints, / Et de Bestes d'après nature ! / Que je voy d'un oeil satisfait / Là ces vanitez en peinture, / Qui sont vanitez en effect. » Voir Dominique Chevé et Fabrice Faré, « La nature des Vanités françaises : La pensée », art. cit., p. 209.

[177] Un catalogue d'une vente aux enchères de tableaux utilise le mot : *Catalogue d'un magnifique cabinet de Tableaux. Des Meilleurs & plus Célebres Maîtres Flamands & Hollandois…Le Tout rassemblé, avaec beaucoup de Goût & de Connoissance… par Feu Monsieur & Mtre. JEAN van der MARCK…La Vente s'en fera le Mercredi 25. d'Août 1773…*, Amsterdam, Pierre Yver, s. d. Le tableau n° 366 est ainsi décrit : « Jacob de Wit. Une Vanité » (p. 174).

[178] Comme le souligne Karine Lanini dans son ouvrage *Dire la vanité à l'âge classique,op. cit.*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

du macabre médiéval ? un reste d'une forme de danse macabre ? ou au contraire une forme d'expression nouvelle, une nouvelle nature morte qui tiendrait davantage de l'allégorie ?

B. Les difficultés du genre

1. Représentation

Au-delà du silence qui l'entoure au XVIIe siècle, la peinture de Vanité pose d'autres problèmes. D'abord celui de son sujet : qu'est-ce qu'une Vanité ? Que représente-t-elle ? Si on a pour habitude de la relier à la thématique de la mort, mais aussi à celle de la caducité des choses humaines, ce qu'elle figure est néanmoins très variable. Les tableaux que nous avons retenus représentent aussi bien des figures humaines de saints que des compositions d'objets, le crâne qui apparaît dans plusieurs de nos tableaux, étant un élément complexe tenant et de l'un et de l'autre. Pour Alain Tapié, qui y a consacré plusieurs expositions[179] :

> Les images de la vanité apparaissent sous un double dispositif dominé par la composition d'objets dans les ateliers du Nord et par la figure et ses attributs dans les milieux du Sud. […] Le destin de l'humanité, « dans un raccourci vertigineux », selon l'expression d'André Chastel, est présent dans les compositions moralisées d'objets – que l'on appellera plus tard par défaut natures mortes – qui se développent dans la religion calviniste. La piété franciscaine ou jésuite fait appel à saint François, saint Jérôme, sainte Marie-Madeleine. Le crâne accompagne le plus souvent ces deux champs de méditations[180].

La répartition selon laquelle les Vanités de natures mortes seraient des tableaux calvinistes et les Vanités de saints des tableaux catholiques qui correspond effectivement à ce qu'une vision générale de la Vanité au niveau de la production européenne du XVIIe siècle peut nous laisser percevoir, est néanmoins problématique à l'échelle de la peinture française. Karine Lanini conteste cependant cette analyse :

> Contrairement à une idée répandue, la production de *Vanités*, tout comme celles de natures mortes, n'est pas propre aux pays du Nord, même si c'est dans ces pays qu'elles furent les plus nombreuses. Historiquement, l'interdiction qui frappe les représentations religieuses dans la religion réformée contribua vraisemblablement au développement des scènes de genre dans ces pays, les seules avec les peintures d'histoire auxquelles les peintres pouvaient désormais consacrer leur travail. Néanmoins la prédominance des pays du Nord ne doit pas masquer la réalité de la production des autres pays : si l'Italie fut en effet très peu productrice, l'Espagne et la France, traditionnellement présentées comme des pays d'influence de la Contre-Réforme, et donc plutôt sensibles à l'iconographie catholique qui préfère les saints et les scènes religieuses aux portraits et aux scènes de la vie courante, sont très largement

---

[179] Alain Tapié a été le commissaire de l'exposition *Les Vanités dans la peinture au XVIIe siècle* qui s'est tenue au musée des Beaux-Arts de Caen du 27 juillet au 15 octobre 1990, exposition présentée au Petit Palais à Paris du 15 novembre 1990 au 20 janvier 1991 ; et celui de l'exposition *Vanité. Mort, que me veux-tu ?* à la Fondation Pierre Bergé du 23 juin au 19 septembre 2010.

[180] Alain Tapié, *Vanité. Mort que me veux-tu ?*, Paris, Éditions de La Martinière, 2010, p. 9.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pourvoyeuses de *Vanités*. […] C'est donc dans toute la sphère européenne qu'il convient de chercher des mentions de *Vanités*[181].

Le peintre Simon Renard de Saint-André, qui n'est pas de confession protestante, a peint beaucoup de Vanités d'objets. A-t-il été influencé par le milieu calviniste de Saint-Germain-des-Prés, où il vivait ? Si les peintres protestants français se sont souvent spécialisés dans la production de natures mortes, ils n'en avaient pas l'apanage, comme en témoigne l'œuvre de Lubin Baugin, dont les natures mortes sont célèbres aujourd'hui. Bien entendu, le propos d'Alain Tapié, et d'autres historiens de l'art qui font les mêmes remarques, vise à souligner des influences globales, culturelles, sans forcément faire référence au choix confessionnel particulier des peintres, à supposer – mais c'est une question sur laquelle nous reviendrons – que ce choix ait une importance quelconque dans l'élaboration des œuvres. Pour le moment, remarquons que, pour Alain Tapié, le tableau de Vanité offre des représentations diverses. Il ne restreint pas la Vanité à la représentation d'objets et considère les tableaux représentant des saints comme des Vanités. Il admet donc une grande hétérogénéité pour ce type de tableaux : portraits, scènes de genre, natures mortes. Si, dès la première exposition qu'il consacre aux Vanités, il suggère de bien distinguer ce qui relève de la représentation des figures de celle des objets, on observe une évolution qui le conduit, dans le catalogue de l'exposition *Vanité. Mort, que me veux-tu ?* à la Fondation Pierre Bergé, à une répartition et à un classement plus nets. La première partie, intitulée « Vanité, l'attente entre l'objet et la figure » se segmente en sous-parties significatives : « objet », « figure », puis « compositions symboliques d'objets », et enfin « les figures exemplaires »[182]. La deuxième partie du catalogue est consacrée aux « *Memento mori* de la collection de Pierre Bergé » et la troisième, dirigée par Régis Cotentin, aux « Nouveaux masques de la Vanité », c'est-à-dire aux tableaux de Vanité de l'époque contemporaine. Si les genres picturaux traditionnels se définissent en fonction de ce qu'ils donnent à voir (un paysage, un portrait), la Vanité, elle, ne peut se définir par ce qu'elle représente ; sinon, il faudrait cantonner le genre à un seul groupe : soit celui des objets – la *Vanité* de Champaigne, celle de Simon Renard de Saint-André, la *Vanité aux livres* de Madeleine Boullogne, *La Grande Vanité* de Stoskopff, identifiées communément comme Vanités par leurs titres, ainsi que *Le Dessert de gauffrettes* de Lubin Baugin et *La Corbeille de verres* de Stoskopff – soit celui des figures : le *Saint*

---

[181] *Dire la vanité à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 57. Mais d'après Sybille Ebert-Schifferer : « Le genre de la vanité fit presque totalement défaut en Italie, en Espagne, il fut extrêmement restreint, se réduisant pour l'essentiel à des *memento mori* allégorico-figuratifs, d'une efficacité saisissante et inégale » (*Natures mortes*, *op. cit.*, p. 173).
[182] Alain Tapié, *Vanité. Mort, que me veux-tu ?*, *op. cit.*, p. 5.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Jérôme de Lubin Baugin, la *Madeleine* de Guy François, *La Mort de saint Bruno* d'Eustache Le Sueur et la *Madeleine pénitente* de Champaigne.

La représentation des saints répond à un programme iconologique bien encadré, et coïncide avec la volonté de l'Église romaine d'encourager à la pénitence en offrant aux fidèles plusieurs modèles de martyres, de saints en prière, en contemplation ou en extase : Madeleine, Jérôme et Bruno sont au nombre de ceux-là. Au XVIIe siècle, Madeleine est généralement représentée dans la grotte de la Sainte-Baume, lieu de sa retraite selon la légende provençale consacrée par le cardinal et historien César Baronius (1538-1607) dans ses *Annales ecclésiastiques* (1588-1593)[183]. La chevelure dénouée est l'attribut de la pécheresse, rappel de son passé de femme adultère. Elle est représentée traditionnellement avec un grand crucifix, un livre ouvert, et le vase de parfums avec lequel, quand elle était encore prostituée, elle a parfumé les pieds du Christ chez Simon le Pharisien (Lc 7, 36-50). La scène est un exemple de pénitence. Madeleine s'adresse à Dieu ou au Christ par la méditation, dans une dimension de pénitence mais aussi mystique très forte. Revêtue d'un manteau rouge écarlate (celui que portait la Madeleine myrrhophore) dans le tableau de Guy François, elle peut aussi être représentée avec un manteau de couleur bleue, couleur ordinairement réservée à la Vierge, comme dans le tableau de Champaigne[184]. L'iconographie de Jérôme, traditionnellement représenté sous les traits d'un vieillard, varie ; ermite retiré au désert ou étudiant à sa table de travail, c'est toujours néanmoins l'image d'un homme qui a renoncé aux vanités terrestres qui est donnée à voir. Quant à Bruno, fondateur de l'ordre des chartreux au XIe siècle, béatifié en 1514 par Léon X, canonisé en 1623 par Grégoire XV, son iconographie est beaucoup plus récente[185]. Modèle de la vie monastique, vêtu d'une robe de bure et tonsuré,

---

[183] La richesse de l'iconologie de Madeleine s'explique, d'après Émile Mâle, par le rejet du sacrement de la pénitence par les protestants. La représentation traditionnelle de la Madeleine a été supplantée à partir du XVIe par la Madeleine pénitente. En effet, le concile de Trente condamne les scènes de sa vie jugées trop légendaires, comme la prédication aux Marseillais. Émile Mâle, *L'Art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVIe, du XVIIe et du XVIIIe siècles, Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris, Armand Colin, 1932 [nouvelle éd. 1972], p. 85. Voir aussi Marie Madeleine Fontaine, « Marie-Madeleine, une sainte courtisane pour les dames de Cour », *Female Saints and Sinners, Saintes et Mondaines (France 1450-1650)*, Jennifer Britnell et Ann Moss (dir.), Durham Modem Languages Series, Durham, University of Durham, 2002, p. 1-37.

[184] Sur l'iconographie de Madeleine, voir Odile Delenda, « Modifications des représentations de Marie-Madeleine après le concile de Trente », *Marie-Madeleine : figure mythique dans la littérature et les arts*, Marguerite Geoffroy et Alain Montandon (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 1999, et Catherine Cardinal, « Madeleine, figure de vanité et modèle de conversion dans la peinture du XVIIe siècle », *Marthe et Marie-Madeleine*, Bruno Phalip, Céline Pérol, Pascal Quincy-Lefebvre (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009.

[185] Voir à ce sujet Émile Mâle, *L'Art religieux après le Concile de Trente, op. cit.*, p. 504, et Louis Réau, *Iconographie de l'art Chrétien*, Paris, PUF, 1958, t. III, p. 249-252.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

il est généralement représenté en prière dans une grotte, ce qui rappelle son choix de vie semi-érémitique. C'est le moment de sa mort que Le Sueur représente dans l'avant-dernier *opus* de sa série consacrée au saint.

2. Apparition (et disparition)

La date la plus couramment avancée pour fixer l'apparition de la Vanité est celle du tableau de Jacques de Gheyn le Jeune (1603)[186]. Tous les critiques s'accordent à dire que la Vanité, en tant que représentation autonome, apparaît au tout début du XVIIe siècle, sans nier qu'il existait auparavant d'autres représentations de la mort, par le biais du crâne ou du squelette. Charles Sterling évoque, comme ancêtre de la Vanité, le *Triptyque Braque* de Roger Van der Weyden peint en 1450[187], où l'on voit, sur un fond noir, un crâne posé près d'une brique ébréchée. C'est une Vanité non indépendante, puisque peinte au revers d'un tableau. Nadeije Laneyrie-Dagen évoque le crâne comme un motif simple, évident, représenté dans les tableaux où il est question de la Faute, mais aussi dans les Crucifixions, conformément à une légende selon laquelle l'arbre de la Croix serait celui qui aurait poussé d'une graine placée dans la bouche d'Adam lors de ses funérailles. Mais elle souligne :

> Dès la fin du XVe siècle, cette iconographie ne suffit plus. Dans les pays du Nord, l'image isolée d'un crâne, rendu en général avec une virtuosité surprenante, envahit les revers de portraits exécutés sur bois. […] À la même époque, [les crânes] deviennent les attributs par excellence des saints pénitents – la Madeleine et, surtout dans le Nord, Jérôme[188].

Ainsi la Vanité est-elle liée à la représentation des transis, des danses macabres, des trois âges de la vie. C'est une option qui amène Karine Lanini, dans son ouvrage, *Dire la vanité à l'âge classique*, à faire observer que l'origine de la Vanité doit être cherchée du côté de la représentation du macabre.

Qu'est-ce qui peut expliquer son émergence en tant que genre autonome ? Certains ont pu penser à l'influence calviniste des pays du Nord. C'est l'analyse d'Ingvar Bergström et de Charles Sterling, reprise par Alain Tapié et Régis Cotentin. André Chastel rattache la production de la nature morte française au milieu parisien, mais aussi à la confession protestante : « La modestie de ces ouvrages convenait à la foi calviniste qui exclut l'art

---

[186] Jacques de Gheyn, *Vanitas*, bois, 82,5 cm × 54 cm, New York, Metropolitan Museum of Art. La « première vanité autonome connue » selon Sybille Ebert-Schifferer, *Natures mortes*, *op. cit.*, p. 86.

[187] Roger Van der Weyden, *Triptyque Braque*, huile sur bois, 41 cm × respectivement 34,5 cm, 61 cm et 34,5 cm, Paris, musée du Louvre.

[188] Nadeije Laneyrie-Dagen, *L'Invention du corps. La représentation de l'homme du Moyen Âge à la fin du XIXe siècle*, Paris, Flammarion, 2006, p. 213-214.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

religieux[189]. » Les pays du Nord sont en effet le lieu d'une très forte production : on a souligné abondamment que la proscription des peintures religieuses dans les pays calvinistes avait favorisé l'émergence de la Vanité. Mais, curieusement, très peu de Vanités ont été exécutées par des peintres réformés français[190]. La nature morte a, par exemple, été très pratiquée par plusieurs peintres de confession protestante, comme François Garnier, sa belle-fille, Louise Moillon, le père de celle-ci Nicolas Moillon, mais le cercle est restreint. En revanche, Louis Testelin, Isaac Moillon, frère de Louise et fils de Nicolas, Sébastien Bourdon, tous protestants, ont peint des tableaux d'autel. Le seul peintre français protestant de Vanités que nous ayons pu répertorier est Sébastien Stoskopff, de baptême luthérien[191]. Est-ce la différence de positionnement sur les images entre luthéranisme et calvinisme qui explique ce constat ? Pourtant, si dans son *Petit traité sur la Sainte Cène* (1541), Jean Calvin s'oppose aux images sacrées, il ne s'élève pas contre l'art profane, celui qui se cantonne au domaine esthétique, comme le remarque Hans Belting[192].

La peinture du Nord seule n'explique pas l'émergence des Vanités. La peinture religieuse du Sud (espagnole et italienne) a certainement influencé les artistes du XVIIe siècle, surtout quand on sait que le voyage en Italie était une étape incontournable de la formation du peintre à cette époque. En termes d'influences et de filiations possibles, Philippe Sellier suggère de s'intéresser à la tradition littéraire et de mettre en relation les Vanités et la pensée augustinienne :

---

[189] André Chastel, *L'Art français. Ancien Régime, 1620-1775*, Paris, Flammarion, 1995, t. III, p. 134. Le calvinisme condamne les images religieuses contrairement à la foi luthérienne. Lucas Cranach, ami de Luther, et ses fils ont peint des scènes bibliques.

[190] Michel Faré consacre, dans son ouvrage *La Nature morte au XVIIe siècle en France, op. cit.*, un sous chapitre aux Vanités : « V. La tradition moralisante. La vanité des occupations humaines. Le thème des vanités » (p. 110-113), mais, hormis Stoskopff, il ne mentionne aucun peintre protestant français de Vanité. Il évoque N. L. Peschier dont le nom sonne français, mais c'est un peintre qui a exercé aux Pays-Bas. Le catalogue de l'exposition du musée de Caen, *Les Vanités dans la peinture du XVIIe siècle, op. cit.*, n'en propose pas, à moins que Daniel Lhomme (p. 282) et Jean-François de la Motte (p. 340) ne soient protestants ; pour ce dernier, c'est peu probable, puisqu'il rentre dans la guilde de Saint-Luc en 1653.

[191] Sébastien Stoskopff est né à Strasbourg, ville au statut particulier au XVIIe siècle. Dans la première moitié du XVIIe siècle [depuis 1262], le statut de Strasbourg est celui d'une ville libre d'Empire, dotée de privilèges : capacité de se défendre, d'organiser des foires et de frapper monnaie. La direction de la ville est assurée par un ensemble relativement complexe d'institutions dont la mise en place remonte à la fin du XVe siècle. L'ordonnance ecclésiastique de 1598 régit les rapports entre l'autorité civile et l'Église luthérienne. La première moitié du XVIIe siècle correspond, dans le contexte de la guerre de Trente Ans, à un temps de recul, d'affaissement de la puissance strasbourgeoise, sanctionné par la capitulation de 1681 et la transformation de la cité en ville royale, désormais étroitement surveillée par un représentant du roi (le « prêteur royal »). Voir l'article « Strasbourg » de Bernard Vogler, *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, [1996], Paris, PUF, 2005) dirigé par Lucien Bély.

[192] Hans Belting, *La Vraie image*, Paris, Gallimard, 2007, p. 206.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> À quelle tradition littéraire renvoie un tel genre pictural ? […] Il est clair que son origine est à chercher dans le *Livre de Job* et surtout dans l'*Ecclésiaste*, d'où provient la formule *Omnia Vanitas* (I, 2). Ces deux livres étaient bien connus dès l'origine, dans la culture chrétienne. Il reste donc à expliquer pourquoi ils ont hanté à ce point la fin du XVIe siècle et le XVIIe. Que cette période ait pu être appelée « le Siècle de saint Augustin » nous apporte une réponse éclairante à une telle question. Le platonisme chrétien d'Augustin, répandu dans toute l'Europe, grâce à l'imprimerie, par les réformateurs et par une large part de l'Eglise catholique, a renforcé dans les esprits la hantise de l'écoulement, la stupeur angoissée devant l'éphémère[193].

La référence à l'*Ecclésiaste* s'impose, et nous verrons en effet plus loin l'influence du petit livre biblique qui n'est pas sans lien, au XVIIe siècle, avec l'influence d'Augustin[194]. Pour Sybille Ebert-Schifferer, la source est moins religieuse et littéraire que sociologique. Ce sont les malheurs du temps (guerres, épidémies) qui pourraient expliquer le développement de la peinture de Vanité[195]. Remonter la chaîne jusqu'à l'origine de ce genre de peinture est, on le constate, une démarche peu aisée, car les influences picturales, et plus largement culturelles, sont nombreuses. A partir de 1650, le genre est bien constitué, mais dix ans plus tard, il décline. Le tableau *Vanité aux livres* de Madeleine Boullogne, signé et daté de 1674, constitue un des derniers exemples de la vogue du genre. Conjointement au problème de son apparition, celui de sa disparition dans la seconde moitié du XVIIe siècle – ou plutôt de son effacement, car le genre réapparaît au XIXe siècle – amène à s'interroger, alors même que c'est à ce moment-là qu'apparaît le terme « Vanité » pour désigner ces peintures.

3. Définition

Ce n'est qu'après avoir évoqué ce que les tableaux représentent, et tenté de dater l'apparition du genre de la Vanité, que nous pouvons nous risquer à en proposer une définition. Celles que nous avons pu trouver offrent des éléments intéressants, mais les variations sont nombreuses. Faut-il voir la Vanité comme une variante de la nature morte ou

---

[193] Philippe Sellier, « Les tulipes et la peinture : "vanités" littéraires et *humus* augustinien », *La Morale des moralistes*, Paris, Champion, 1999, p. 140.

[194] Voir à ce sujet Jean Dagens « Le XVIIe siècle, siècle de Saint Augustin », *Cahiers de l'Association internationale des Etudes françaises*, Paris, 1953, n° 3-5, p. 31-38, et Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970.

[195] « La réflexion sur le néant et la fugacité de toute gloire terrestre, omniprésente dans les tableaux de fleurs et de repas, a donné lieu à un type de nature morte spécifique, dont les origines remontent aux premières peintures d'objets autonomes de De Gheyn et aux *memento mori* de la fin du Moyen Âge et de l'Antiquité : il s'agit de la nature morte de vanité, dite plus simplement « vanité ». L'épanouissement du genre, parallèle à celui des natures mortes de repas et de collation, se situe entre 1620 et 1660. Après une première phase, vers 1600, puissamment marquée par l'érudition humaniste et fortement dépendante des illustrations emblématiques que traduisent avant tout les gravures de Jan Saenredam (d'après Abraham Bloernaert), Hendrick Goltzius et Jacques de Gheyn, puis les huiles de ce dernier, les vanités se multiplient à partir de 1620. La demande croissante est peut-être stimulée par la reprise des hostilités avec les Habsbourg (1621 marque la fin de l'armistice) et par les vicissitudes de la guerre de Trente Ans, ainsi que par les dures épidémies de peste de 1624-1625 et de 1636 » (Sybille Ebert-Schifferer, *Natures mortes*, *op. cit.*, p. 137).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

comme une forme nouvelle de l'iconographie macabre qui s'était développée au Moyen Âge ? Le choix entre les deux filiations est important. Le *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* propose la définition suivante :

> Les Vanités sont à distinguer des figurations de la simple caducité des choses : celles-ci sont exprimées seulement par la description mélancolique de la mort, tandis que les Vanités manifestent une tendance moralisatrice et chrétienne et expriment aussi d'une certaine façon l'espérance de la vie éternelle[196].

Si on considère les Vanités comme des résurgences des représentations macabres médiévales, ce qu'ont fait les historiens des mentalités comme Philippe Ariès et Michel Vovelle[197], il semble naturel de les doter d'une signification. Les figurations antiques et médiévales sont considérées aujourd'hui comme les ancêtres des Vanités, bien qu'elles s'inscrivent dans un contexte historique et culturel bien éloigné de celui du XVIIe siècle. Les figurations antiques qui nous intéressent sont celles de la mort et du hasard de la vie, car faire l'archéologie de la vanité, et notamment de la Vanité, amène nécessairement à envisager le corpus des images[198] : têtes de mort, squelettes, roues de la fortune. Ces images ne visent évidemment pas le même but, mais elles témoignent d'une conscience de la mort, d'une interrogation sur le sens de la vie, éléments qui s'articulent de manière ténue dans la pensée de la vanité. On pense bien sûr aux gobelets aux squelettes de Boscoreale[199], à des vases en terre cuite à reliefs, à des pavements de mosaïque, notamment l'une de celles qu'on a retrouvées à Pompéi (fin IIe siècle av. J.-C.)[200]. Le lieu où est supposée s'être trouvée la mosaïque, la surface d'une table, n'est pas sans rappeler des épisodes de festins, celui de Trimalcion dans le *Satyricon* de Pétrone, ou celui donné par Domitien à ses généraux, festin

---

[196] Hermann Josef Sieben, article « Vanité du monde », *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1992, t. XVI, col. 267.

[197] Ils y voient une manifestation de l'obsession de la mort, une résurgence du macabre médiéval et de l'angoisse, mais dont la représentation est différente, tant l'émergence de l'individu, de la conscience de soi, bouleverse les représentations de la mort et de la peur qu'elle suscite. Le rattachement de la Vanité à l'iconographie médiévale macabre ne fait donc pas de doute pour eux. Voir Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort, op. cit.*, t. II, p. 38-42, et Michel Vovelle, « La conversion par l'image : Des vanités aux fins dernières en passant par le macabre dans l'iconographie du XVIIe siècle », *La Conversion au XVIIe siècle*, Marseille, C.M.R. 17, 1983, p. 297-309.

[198] Ce que fait aussi Alain Tapié dans son article « Petite archéologie du vain », *Les Vanités dans la peinture du XVIIe siècle, op. cit.*, p. 69-77. Il ne dissocie pas le concept des textes et des images.

[199] Pour une description des fouilles et du trésor de Boscoreale, voir Antoine Héron de Villefosse, « Le Trésor de Boscoreale », *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, t. V, fascicule 1-2, 1899, p. 7-132, et François Baratte, *Le Trésor d'orfèvrerie romaine de Boscoreale*, Paris, RMN, 1986, p. 35, 65-67 et 91.

[200] Voir la description qu'en donne Valeria Sampaolo dans *C'est la Vie ! op. cit.*, p. 22. Jean-Michel Croisille, *Natures mortes dans la Rome antique*, Paris, A. et J. Picard, 2015, p. 25 : « La mosaïque provenant de la R, I, 5, 2 et représentant une tête de mort entourée des attributs du roi et du mendiant, mis à égalité par le trépas, […] ornait apparemment la surface de table située entre les lits d'un *triclinium.* »

Licence CC BY-NC-ND 3.0

funèbre raconté par Dion Cassius[201]. Dans leurs études concernant l'origine de la nature morte (et non pas spécifiquement de la Vanité), les historiens de l'art ont souvent rappelé l'existence des *xenia*, représentations de victuailles non préparées envoyées par un hôte à ses invités[202], des peintures d'objets vils[203] :

> Comme pour la mosaïque aux têtes de mort trouvée à Pompéi, les éléments funéraires que Sosos insérait souvent dans ses compositions destinées aux salles à manger sont une allusion à l'antique usage du *memento mori* : les invités au festin ne devaient jamais oublier qu'ils étaient, un jour ou l'autre, promis à la mort[204].

Les danses macabres médiévales, comme la célèbre représentation peinte sur le mur du cimetière des Innocents, ou encore celle de Clusone (1485)[205], figurant notamment le thème de la mort niveleuse, peuvent également être considérées comme des sources de la Vanité du XVIIe siècle[206].

La première option consiste donc à relier les Vanités à l'iconologie funèbre. En revanche, si les Vanités appartiennent au groupe des natures mortes décoratives, il ne faudrait pas chercher à tout prix à leur donner un sens moral, philosophique ou même religieux[207]. Les historiens de l'art, se distinguant sur cette question des historiens des mentalités, se sont davantage attachés à souligner leur proximité avec le genre de la nature morte. Charles Sterling, dans son ouvrage sur la nature morte, écrit en effet : « la Vanité est un type de nature morte dont la conception est tout intellectuelle[208]. » Il en fait donc un sous-genre de la nature morte, mais, dans le même temps, il offre un élément de définition qui en diffère sensiblement. La nature morte est en effet un tableau décoratif, et désigner la Vanité comme le fruit d'une « conception intellectuelle » revient à lui donner une dimension interprétative, en tout cas symbolique, qui assigne ce type de peinture à une catégorie autre que simplement

---

[201] Cité par Michel Sève, « Expressions antiques de la Vanité », *Discours et enjeux de la Vanité, op. cit.*, p. 29-30.

[202] « Il s'agit évidemment d'un genre mineur et il y a lieu de se référer ici aux distinctions faites par Vitruve, dans son *De architectura*, entre les peintures destinées aux différentes pièces d'une demeure : il paraît évident que les peintures de *xenia* devaient orner principalement des salles à manger ou lieux de séjour », Jean-Michel Croisille, *Natures mortes dans la Rome antique, op. cit.*, p. 12.

[203] *Ibid.*, p. 14.

[204] Sybille Ebert-Schifferer, *Natures mortes, op. cit.*, p. 18.

[205] La fresque de Clusone (Italie), datée de 1485, attribuée à Giacomo Borlone, est située sur le mur extérieur de l'oratoire des Disciplinaires. Une partie de la fresque représente un cortège dans lequel un squelette alterne avec des vivants de différentes conditions (pèlerin, personnage richement vêtu, pauvre...).

[206] Voir à ce sujet Hélène et Bertrand Utzinger, *Itinéraire des danses macabres*, Chartres, éd. J. M. Garnier, 1996 ; Valentin Dufour, *La danse macabre des Saints Innocents de Paris d'après l'édition de 1484*, Genève, Slatkine reprints, 1975.

[207] Isabelle Richefort rappelle en effet que « les natures mortes semblent avoir été conçues à l'origine comme des éléments d'ensembles décoratifs », Isabelle Richefort, *Peintre à Paris au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 176.

[208] Charles Sterling, *La Nature morte de l'Antiquité au XXe siècle*, Paris, Macula, 1952, p. 49.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ornementale. La représentation reposerait, d'après lui, sur une réflexion : penser ce qu'est la vie, ce qu'est la mort. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une simple représentation d'objets. Ce type de tableau contient un discours. Dominique Chevé et Fabrice Faré définissent les Vanités plus précisément comme « des compositions donnant à voir le caractère éphémère et illusoire de la condition humaine par la représentation d'objets centrés autour d'un élément dominant et fédérateur : le crâne […][209]». Dans cette définition, la référence à la nature morte a disparu au profit d'expressions plus descriptives : « compositions », « représentation d'objets ». En revanche, le caractère intellectuel est retenu et confirmé, tandis qu'est affirmée la prééminence d'un objet capital : le crâne, autour duquel s'organise la composition. Pourtant, le crâne, métonymie du cadavre, métaphore de la mort, n'apparaît pas toujours. Ainsi la *Vanité aux livres* de Lievens[210] représente de nombreux objets symbolisant l'éphémère, sans qu'il y figure un crâne. Un tableau peut être considéré comme une Vanité même en l'absence de crâne. Michel Faré l'affirme : « Même en l'absence de la tête de mort, la bougie à demi consumée, les livres, les recueils de gravures, les instruments de musique, le damier, les cartes, la bourse et ses pièces de monnaie, le miroir affirment la vanité des occupations humaines[211]. » Albert Pomme de Mirimonde est de cet avis en ce qui concerne les natures mortes de Simon Renard de Saint-André[212].

La Vanité de nature morte se distingue souvent par la représentation d'objets qui s'entassent et se chevauchent : pour Louis Marin, « la Vanité dit le monde en état de chancellement, la réalité en état d'inconstance et de fuite[213] ». Mais cet amoncellement d'objets, au sujet duquel Paul Claudel parle d'« un arrangement en train de se désagréger[214] », que l'on retrouve dans la *Vanité* de Simon Renard de Saint-André, n'est pas en soi un critère de reconnaissance, car dans *La Grande Vanité* de Stoskopff le nombre élevé d'objets représentés frappe en effet le spectateur, mais tout autant le fait que ces objets sont bien

---

[209] Dominique Chevé et Fabrice Faré, « La nature des Vanités françaises : La pensée », art. cit., p. 207.
[210] Jan Lievens, *Vanité aux livres*, v. 1626-1627, Amsterdam, Rijsksmuseum. Tableau reproduit dans le catalogue *Les Vanités dans la peinture du XVIIe siècle, op. cit.*, p. 61.
[211] Michel Faré, *La Nature morte au XVIIe siècle en France, son histoire et son évolution du XVIIe au XXe siècle*, Genève, P. Cailler, 1962, p. 110.
[212] « Toutes les natures mortes de Simon Renard de Saint-André sont toutes plus ou moins des Vanités, même quand une tête de mort n'y figure pas. Ce sont des allégories complexes, faisant parfois appel à des notions assez rares. Elles étaient destinées à provoquer la méditation chez ceux qui les regardaient », Albert Pomme de Mirimonde, « La musique et le symbolisme dans les natures mortes de Simon Renard de Saint-André », *Bulletin de la Société de l'Histoire de l'Art Français*, année 1968, Paris, F. De Nobele, 1970.
[213] Propos cité par Emmanuel Daydé, *C'est la vie ! op. cit.*, p. 54.
[214] Paul Claudel, *L'œil écoute* [1946], Paris, Folio, 2003, p. 48. Le propos ne porte pas spécifiquement sur la Vanité, mais sur la nature morte.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

rangés. Lignes droites, objets rangés, ordonnés, ce n'est plus le désordre du monde qui est représenté ; cette Vanité s'oppose complètement à celle de Simon Renard de Saint-André de ce point de vue. Dans le tableau de Stoskopff, la richesse est représentée par les objets luxueux que sont à gauche les trois coupes d'orfèvrerie[215]. Quant à la *Vanité* de Champaigne, elle présente deux spécificités : les objets représentés se limitent au nombre de trois, et leur présentation est linéaire[216]. La Vanité est aussi souvent définie comme un tableau de cabinet, de petit format. Si les dimensions de la *Vanité* de Champaigne n'excèdent pas 28 cm sur 35 cm, celles de *La Grande Vanité*[217] sont bien plus importantes : 125 cm sur 165 cm. Ce tableau constitue donc un contre-exemple – les dimensions inhabituelles sont d'ailleurs soulignées par le titre. On le voit, ni le critère de la représentation d'objets, ni celui du désordre, ni même celui de la taille, ne permettent d'identifier clairement ce qu'est la Vanité. En réalité, une Vanité se définirait moins par ce qu'elle donne à voir (ce qui l'exclut de la catégorie ornementale) que par ce qu'elle donne à penser.

Avant le XVIIe siècle, l'objet est certes représenté, mais il n'est pas le sujet principal. C'est un détail[218]. Au centre de la représentation – figurations de scènes religieuses au Moyen Âge, tableaux mythologiques, historiques, religieux, mais aussi portraits à la Renaissance– se trouve la figure humaine, considérée, dans sa ressemblance avec Dieu, comme le seul vrai sujet. Mais dès le XVe siècle, et plus particulièrement au Nord, se développe pourtant un avatar de la peinture d'histoire, la scène de genre[219] – comme elle sera qualifiée ultérieurement au XVIIIe siècle – qui multiplie les images du quotidien : représentations d'usuriers, de changeurs, de compagnons de beuveries, mais aussi de scènes de marchés, de cuisine. Les objets, qui ne faisaient qu'accompagner l'image, prennent, par la représentation accrue du quotidien et d'une certaine forme de banalité[220], une place plus importante, et vont peu à peu occuper le devant de la scène. Au XVIIe siècle, et notamment durant toute la période du Siècle d'or en Hollande, on observe l'émergence de ce nouveau genre pictural qu'est la nature morte. Comme on le sait, tous les historiens d'art ne s'accordent pas sur le

---

[215] Voir la description de ces coupes par Karel Citroen, « Sébastien Stoskopff et l'orfèvrerie », *Sébastien Stoskopff, 1597-1657, op. cit.*, p. 112.
[216] *Vanité*, 1646, huile sur bois, 28,4 cm × 37,4 cm, Le Mans, musée de Tessé. Fig. 2, p. 442.
[217] *La Grande Vanité*, 1641, huile sur toile, 125 cm × 165 cm, Strasbourg, musée de l'Œuvre Notre-Dame. Fig. 3, p. 443.
[218] Voir les analyses de Daniel Arasse dans *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*, Paris, Flammarion, 1992.
[219] Tzvetan Todorov a étudié l'émergence de cette peinture dans *Éloge du quotidien. Essai sur la peinture hollandaise du XVIIe siècle*, [1993], Paris, Seuil, 1997.
[220] On peut cependant considérer que le fait même de représenter cette banalité lui confère un statut.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

lieu d'émergence de ce genre de peinture[221]. Héritage des *xenia* antiques, les natures mortes sont présentes en Italie au XVe siècle[222], mais ce genre s'affirme particulièrement nettement en Hollande, où foisonnent les *ontbitjtes*, « tables servies » déclinées aussi en *banketjes*. Norbert Schneider indique que le mot pour les désigner – *stilleven*– est apparu pour la première fois vers 1650[223] dans des inventaires hollandais, signe de la faveur exceptionnelle dont elles ont pu jouir en ce temps et en ce lieu. Ainsi l'explication souvent avancée, l'influence du calvinisme et sa condamnation des images religieuses, rend compte dans une certaine mesure de l'engouement que rencontre ce type de représentation, mais elle ne peut suffire car, comme nous l'avons indiqué précédemment, en Italie, mais aussi en Espagne et en Flandre (sous domination espagnole), pays très catholiques, les natures mortes sont également présentes.

Petit à petit, l'objet de second plan se détache donc des grandes scènes, se dissocie de la figure humaine, pour envahir tout l'espace de représentation. Dès la fin du Moyen Âge, en occupant une place non négligeable dans les panneaux de retables, l'objet avait déjà acquis une certaine autonomie[224]. Il pouvait même être placé au premier plan, comme dans l'*Annonciation* de Filippo Lippi[225]. Mais c'est le XVIIe siècle qui confère à l'objet un nouveau statut en en faisant un sujet à part entière, ce qui constitue une véritable révolution dont les théoriciens de l'époque, cependant, ne rendent pas compte. Ainsi, en France, comme on l'a vu, la classification de Félibien place au dernier degré de l'échelle la nature morte. Mais cela ne reflète pas la *praxis*, car la quantité de tableaux qui n'intègrent pas cette hiérarchie indique que la réalité est tout autre. À la même époque, en Hollande, le théoricien et peintre Samuel van Hoogstraten (1627-1678) place au plus bas les natures mortes et les paysages[226]. Il faut noter aussi que cette théorie des genres héritée de l'Antiquité est remise à l'honneur en un

---

[221] Pour Charles Sterling, son origine est italienne, tandis que pour Ingvar Bergström, elle est nordique. Voir leurs ouvrages : Charles Sterling, *La Nature morte de l'Antiquité au XXe siècle, op. cit.*, ainsi que la préface de l'édition de 1985 ; Ingvar Bergström, *Dutch Still-Life Painting in the Seventeenth Century*, New York, 1956. Voir aussi, pour un résumé des positions, *La Peinture hollandaise du Siècle d'or*, [1978], de Madlyn Millner Kahr, Paris, Livre de Poche, 1998, p. 269-271.

[222] Par exemple, la nature morte de Jacopo de' Barbari *Nature morte avec perdrix, gants de fer et flèches d'arbalète*, 1504, huile sur bois, 49 cm × 42 cm, Munich, Alte Pinakothek.

[223] Norbert Schneider, *Les Natures mortes*, Paris, Taschen, 2009, p. 7.

[224] C'est le cas par exemple des étagères remplies de livres et d'objets divers dans les panneaux latéraux du triptyque de l'*Annonciation* d'Aix, 1443-1445, Amsterdam, Rijksmuseum (pour la partie supérieure du volet coupé en deux), Bruxelles, Musée royal d'art ancien (pour le volet droit).

[225] Au tout premier plan, une bouteille à moitié remplie d'eau est prête à accueillir le lys apporté à la Vierge par Gabriel. La bouteille est placée à même le sol, mais disposée dans une surprenante niche creusée dans l'entablement.

[226] Samuel van Hoogstraten, *Inleyding tot de Hooge Schoole der Schilderkonst…, Introduction à la haute école de l'art de la peinture…*, [Rotterdam, 1678], trad. Jan Blanc, Genève, Droz, 2006.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

siècle où l'imitation des Anciens prédomine. Les Modernes ne pourront se faire entendre qu'à la fin du siècle.

Certes, les peintures de genre, les natures mortes et les Vanités sont le plus souvent des tableaux de petit format – contrairement aux grands tableaux d'autel, dont les commanditaires sont riches et nobles –, ce qui est significatif de leur moindre valeur. Ils viennent orner les murs des maisons bourgeoises, particulièrement en Hollande, où l'intérieur domestique est privilégié[227]. L'objet et sa consommation constituent les signes distinctifs de la bourgeoisie. Les natures mortes, par leur succès, témoignent aussi des préoccupations de cette classe sociale. Tout en prenant la première place, l'objet se désacralise, comme le souligne Malraux : « La Hollande n'inventait pas de poser un poisson sur un plat, mais de n'en plus faire la nourriture des Apôtres[228]. »

C. La question du sens

Dans la peinture de Vanité, la question du sens est donc essentielle puisque tout autre paramètre est inopérant pour l'identifier. Cette question est indissociable de celle de sa filiation. La considérer comme un sous-genre de la nature morte tend à ne lui conférer qu'un statut d'ornement sans signification particulière, alors que le crâne peut difficilement être réduit au rang d'objet décoratif. Certes les têtes de mort pouvaient apparaître dans le mobilier et les bijoux au XVIIe siècle, comme l'ont montré des expositions récentes[229]. Mais peut-on vraiment les envisager comme des objets du quotidien, dont le sens s'est érodé, qui sont tombés dans la banalité ? Il semble difficile de dénier à ces figurations de la mort une dimension réflexive sur la fuite du temps, la mort, l'espérance d'une vie *post mortem*. Il est probable que les Vanités aient eu un message moral voire religieux : en invitant le spectateur

---

[227] « La bourgeoisie montante aimait à s'entourer des objets de luxe, propres jadis aux nobles et à l'Église. Une nécessité économique l'y poussait : le besoin […] de possibilités d'investissement des bénéfices commerciaux ; besoin qui détermina, dans une grande mesure, le caractère et le développement de la civilisation du siècle d'or, et engendra, durant plusieurs générations, une demande considérable des biens de consommation ; or la structure de cette société et sa morale limitaient le choix de ceux-ci, principalement à ce qui sert au confort et au décor de la maison. […] Jusque vers 1660, le moindre boutiquier tient à posséder ses tableaux », Paul Zumthor, *La Vie quotidienne en Hollande au temps de Rembrandt*, Paris, Hachette, 1959, p. 216-217.

[228] Cité par Tzvetan Todorov, *Éloge du quotidien, op. cit.*, p. 11.

[229] Philippe Ariès (*L'Homme devant la mort, op. cit.*, t. II, p. 41) mentionne la vogue, au XVIIe siècle, d'objets macabres (bagues, broches en forme de crâne, motif de squelette sur des assiettes en faïence…) dans le quotidien, mais il précise que la présence de ces objets est aussi un appel constant à la méditation et à la conversion. Les objets présentés lors de l'exposition *C'est la vie ! Vanités de Pompéi à Damien Hirst*, ainsi que ceux de *Même pas peur !* (collection de la baronne Rothschild à la Fondation Bemberg à Toulouse, 29 juin-30 septembre 2018) témoignent également de cet engouement.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

à se détacher des biens terrestres pour prôner la tempérance et l'humilité, en signifiant que tout est vain, sauf l'espérance que l'on peut placer en Dieu, en la résurrection.

Les Vanités sont avant tout des peintures symboliques et allégoriques dont la clé est rhétorique. Ces peintures disent quelque chose de la vie, du monde qui nous entoure. Ce message s'exprime de plusieurs manières : dans la profusion parfois (c'est le cas de la *Vanité* de Simon Renard de Saint-André), dans le dépouillement aussi (la *Vanité* de Champaigne). Le recours aux objets symboliques dans la Vanité trouve son explication, selon Alain Tapié, dans l'influence directe de la Réforme sur la peinture. Baugin et Simon Renard de Saint-André ont pu, en effet, être influencés par le milieu protestant : en arrivant à Paris vers 1628, Lubin Baugin s'est installé à Saint Germain-des-Prés, fief des Flamands protestants ; quant à Simon Renard de Saint-André, c'est un artiste de ce milieu franco-flamand protégé par l'abbaye de Saint Germain-des-Prés. La ferveur religieuse qui a accompagné la Réforme catholique a contribué ensuite à l'extension et à la propagation du genre de la Vanité au-delà de la sphère protestante, ce genre étant reconnu comme propice à une réflexion méditative sur la mort. Ainsi, le tableau de Guy François, proche des jésuites du Puy en Velay[230], la *Madeleine pénitente*[231], est-il un tableau de vanité de la Contre-Réforme, dans le sens où il met en scène une figure sainte et des émotions[232]. Outre cette variation apportée par les différences confessionnelles, on peut souligner que Philippe Ariès parle pour cette période d'une « deuxième ère macabre », dans laquelle la mort est à la fois présente et lointaine : les représentations n'y prennent plus l'aspect d'un homme en décomposition, mais s'appuient sur la figuration de symboles[233].

Le symbolisme attaché à ces peintures a été étudié par Ingvar Bergström, qui propose un classement des objets représentés en trois catégories[234]. Il distingue tout d'abord, les objets qui sont symboles de l'existence terrestre : les signes de la richesse et du pouvoir (pièces de

---

[230] Charles Sterling, *Les Peintres de la réalité*, catalogue de l'exposition, Orangerie, 1934, Pierre Georgel, RMN, 2006, p. 154.

[231] *Madeleine pénitente*, 1620-1630, huile sur toile, 104 cm × 82 cm, Paris, musée du Louvre. Fig. 4, p. 444.

[232] « Les peintres du Nord et leurs commanditaires avaient choisi de faire parler leurs peintures au travers d'objets symboliques. Ils se méfiaient des émotions et des sentiments que provoquent les représentations humaines », Alain Tapié, *Vanité. Mort, que me veux-tu ?, op. cit.*, p. 28.

[233] Dans le chapitre 7 de son ouvrage *L'Homme devant la mort, op. cit.*, Philippe Ariès s'intéresse au genre pictural de la Vanité, mais aussi à la présence du crâne et du squelette dans la vie quotidienne. La « deuxième ère macabre » correspond aux XVIe et XVIIe siècles. Il précise qu'à ce moment-là, on ne montre plus la mort « sous les aspects d'un homme décomposé, mais sous une forme qui n'est plus celle de l'homme : soit d'un être aussi fantastique que le squelette intelligent et animé, soit, plus souvent encore, d'un symbole abstrait » (p. 41).

[234] Ingvar Bergström, *Dutch Still-Life-Painting, op. cit.*, p. 154. Il s'agit bien de catégoriser les objets représentés et non, comme l'affirme Karine Lanini, les tableaux eux-mêmes (*Dire la vanité à l'âge classique, op. cit.*, p. 38).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

monnaie, couronne, sceptre...) ; les signes du savoir, (livres, globes terrestres et célestes…) ; les signes du goût et des plaisirs (cartes, pipes, verres de vin, instruments de musique…). Ensuite, il répertorie les symboles de la fragilité de l'existence : les signes du passage du temps (sablier, horloge) ; les signes de la fragilité des êtres (fumée, bulles, fleurs…). Enfin, il évoque les symboles de la résurrection : blé, laurier, coquillage, papillon. Cette classification, qui a l'avantage de permettre un inventaire des objets traditionnellement représentés dans la Vanité, semble commode, mais présente des difficultés. Les objets peuvent se lire à plusieurs niveaux et être des symboles multiples. Le laurier qui ceint un crâne se prête à diverses interprétations (vaine gloire, ou résurrection ?), d'autant qu'il est parfois représenté sec et fripé. En ce qui concerne les objets de la dernière catégorie, ceux manifestant le Salut à venir, la résurrection, ce sont les moins bien représentés dans les tableaux, ils sont même absents des Vanités de natures mortes de Champaigne et de Madeleine Boullogne. Enfin la lecture symbolique peut aussi être réductrice, car elle enferme le tableau dans une interprétation et la prive d'un autre regard.

Le Dessert de gaufrettes[235]de Lubin Baugin et *La Corbeille de verres*[236]sont deux natures mortes qui se caractérisent par une représentation minimale d'objets sur une table[237]. Le tableau de Baugin donne à voir une fiasque, un verre de vin et une assiette d'étain sur laquelle sont disposées des gaufrettes ; celui de Stoskopff est encore plus limité dans le nombre d'objets représentés, puisqu'il n'offre qu'une corbeille remplie de verres et, au premier plan, les débris d'un verre. Outre deux traits particuliers – la sobriété de la représentation et l'absence de crâne – ils ont encore un objet en commun, le verre. Avant de figurer dans la nature morte du XVIIe siècle, cet objet, fréquemment représenté dans les Vanités, est représenté dans des scènes religieuses – puisqu'il est l'élément indispensable de la Cène ou des noces de Cana –, dans des scènes historiques, mais aussi, bien souvent, dans

---

[235] *Le Dessert de gaufrettes*, v. 1631, huile sur bois, 41 cm × 52 cm, Paris, musée du Louvre. Fig. 5, p. 445.

[236] *La Corbeille de verres*, 1644, huile sur toile, 52 cm × 63 cm, Strasbourg, musée de l'Œuvre Notre-Dame. Fig. 6, p. 446.

[237] Les commentaires dépréciatifs de Félibien à propos de la peinture de Baugin tendraient à faire penser qu'il s'agit d'une simple table servie : « Fouquieres, repris-je, peignoit agréablement, & representoit parfaitement bien la Nature ; & quoique ce soit le principal devoir du Peintre de s'étudier à la bien imiter ; il y en a eu neanmoins depuis lui qui ont méprisé cette étude, pour suivre certaines pratiques de peindre qui ne sont point naturelles ni dans les Païsages ni dans les figures. C'est pour cela que Lubin Baugin ne peut-être mis au nombre des excellens Peintres, quoiqu'il ait fait plusieurs grands desseins pour des Tapisseries, & qu'il fût employé en ce tems-là à quantité d'autres Ouvrages pour des particuliers », André Félibien, *Entretiens sur les vies et sur les ouvrages des plus excellens peintres anciens et modernes avec le livre des architectes*, [1666-1688], Trevoux, Imprimerie de S.A.S., 1725, t. IV, p. 416-417.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

des portraits[238] et des scènes de genre, particulièrement celles dévolues au cabaret et à la cuisine. D'abord objet de second plan, il a acquis ensuite une certaine autonomie pour devenir, au XVIIe siècle, un objet de premier plan, un élément qui fait l'objet d'une attention particulière. À la fois banal et fascinant, « à mi-chemin du bel objet et du symbole » selon Jacqueline Du Pasquier[239], cet objet a vu ses techniques de fabrication se développer et s'affiner ; sa production s'est considérablement accrue jusqu'au XVIIe siècle, où il s'est peu à peu imposé dans toutes les couches de la société. Il est représenté, seul ou avec d'autres, rempli ou vide, debout ou couché, intact ou brisé, verre d'apparat ou plus commun, au milieu d'objets et de mets ordinaires ou, au contraire, délicats et rares. Représentant la fragilité des plaisirs, évoquant la caducité des choses, il entre fréquemment en dialogue avec les objets qui se trouvent autour de lui : nourriture entamée, citron à demi pelé, instruments de musique, montre, fleurs fanées, crâne. Quand il est rempli de vin, il renvoie aux plaisirs de la table, à l'ivresse possible ; mais accompagné de pain ou de poisson, il peut revêtir un sens sacré en évoquant de manière symbolique l'Eucharistie.

Est-ce surinterpréter que décoder le sens des objets représentés ? La surinterprétation des tableaux et la volonté de trouver à tout prix une signification aux éléments représentés a pu apparaître à certains, de manière paradoxale, un élément réducteur de son analyse. Pour Jacques Thuillier, le tableau de Lubin Baugin *Le Dessert de gaufrettes* est résolument neutre :

> Pareille réussite plastique exclut les recherches iconographiques, ou les renvoie au second rang. Aussi n'a-t-on pas cherché à trouver un sens à la double présence du vin et des gaufrettes. Le terme de « dessert » longtemps utilisé est sans doute inexact, et nous ne croyons pas devoir le maintenir. Nous gardons celui de « gaufrettes », sans être assuré qu'il était d'usage courant vers 1630 (Richelet lui-même ne le mentionne pas dans son dictionnaire…). Mais toute allusion au pain et au vin de l'Eucharistie nous paraît exclue[240].

Jacques Thuillier ne justifie son affirmation que par l'argument esthétique du chef d'œuvre plastique qui se suffit à lui-même et rend inutile la recherche d'un message, ce qui nous semble contestable[241]. En ce qui concerne la peinture de Stoskopff, là encore, Jacques Thuillier récuse l'interprétation religieuse : « [...] il est difficile d'accepter sans nouvelles preuves la symbolique religieuse qu'on s'est plu à découvrir dans les natures mortes de

---

[238] Gerrit van Honthorst, *Le Joyeux violoniste au verre de vin*, v 1624, Madrid, musée Thyssen-Bornemisza.
[239] Jacqueline Du Pasquier, *Histoire du verre. Le Moyen Âge*, Paris, Massin Editeur, 2005, p. 10.
[240] Jacques Thuillier, *Lubin Baugin, op. cit.*, p. 92.
[241] Dans une autre perspective, mais sans doute parallèle, et qui conteste aussi le point de vue de Jacques Thuillier, on peut lire le récit de Sophie Nauleau, *La Main d'oublies*, Paris, Galilée, 2007, dont le point de départ est une enquête menée sur ces fameuses gaufrettes qu'elle identifie comme des oublies.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Stoskopff[242]. » Certes, les Vanités sont des peintures réalistes qui témoignent, par ce qu'elles représentent, d'un regard attentif sur le quotidien de l'époque. Elles témoignent également et surtout de la virtuosité du peintre : qu'on observe la transparence des verres, des bulles ou l'illusion des drapés[243]. Bien des éléments – qui relèvent de l'esthétique, de l'analyse sociologique – permettent une richesse du regard porté sur ces tableaux ; ce que nous voudrions confirmer par un développement sur l'objet particulier qu'est le verre. Fréquemment représenté dans les « collations », les « tables servies », le verre constitue aussi un exercice de style. Sa représentation nécessite technicité et virtuosité. Les effets de lumière qu'il suscite, les jeux subtils sur les couleurs qu'il engage, montrent bien que sa représentation picturale nécessite un savoir-faire admirable. C'est justement grâce aux jeux de lumière, aux reflets, que le verre est un objet particulièrement intéressant à étudier. Sa capacité à refléter, à réfléchir, à réfracter, à diffracter en fait une source infinie d'observations et de conjectures[244]. Le verre est, bien sûr, trivialement, un objet de table, et en cela il n'est pas incongru de le voir en compagnie d'autres éléments de vaisselle ou de nourriture. Mais il est aussi un instrument d'expérimentation optique. Un tableau de Pieter Claesz, *Nature morte aux livres, au Römer et à la chandelle*, est intéressant à cet égard[245]. Le verre est placé au centre du tableau, entouré de quelques objets : chandelle à droite, ciseaux, boîte à tabac, livre ouvert sur lequel repose une paire de besicles au premier plan, deux livres à gauche. Le verre est rempli à moitié de vin, il est parfaitement visible, détaillé. Les regards convergent vers lui naturellement car il est au centre. On observe aisément que son ballon reflète les objets qui l'entourent grâce sans doute à la lumière produite par la chandelle : point de convergence puis point de divergence, le verre a deux fonctions dans le tableau.

Au-delà de son symbolisme et de la technique de sa représentation, le verre témoigne de l'intérêt des peintres pour le monde qui les entoure, pour l'anodin, le petit, voire l'infiniment petit si l'on pense aux animalcules, aux bactéries, à cette faune minuscule que l'on perçoit difficilement à l'œil nu, et qui fut découverte par le savant hollandais Antoni van Leeuwenhoeck (1632-1723) en observant un verre rempli d'eau. De fait, le verre pourrait,

---

[242]« Pour un portrait de Stoskopff », art. cit., p. 20.

[243] « Bien qu'ils restent le plus souvent porteurs d'un message moral, les tableaux qui traitent de la vanité, du pouvoir et des richesses sont l'objet d'une virtuosité picturale. L'imitation de la nature y trouve son plus haut degré d'achèvement », Alain Tapié, *Vanité. Mort, que me veux-tu ?, op. cit.*, p. 37.

[244] Dans le tableau de Pieter Claesz, *Festin d'huîtres*, (v. 1633, huile sur bois, 38 cm × 53 cm, Kassel, Staatliche Kunstsammlungen) le verre (*Römer)* placé à gauche, à moitié rempli d'un vin doré, révèle la présence d'une fenêtre qui vient éclairer la scène. Il met au jour ce qui existe mais n'est pas visible.

[245] Pieter Claesz, *Nature morte aux livres, au Römer et à la chandelle*, 1627, 26,1 cm × 37,3 cm, La Haye, Mauristhuis.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

dans la Vanité de nature morte, évoquer une manière différente de regarder le monde : le considérer de plus près, avec détail et minutie[246]. Le XVIIe siècle est celui de découvertes scientifiques dans le domaine de l'anatomie et de l'optique dont témoignent les tableaux de Vanité. Nadeije Laneyrie-Dagen, dans l'ouvrage qu'elle consacre à *L'Invention du corps*[247], et particulièrement dans le chapitre intitulé « Le corps comme vanité », rappelle les découvertes faites grâce aux dissections, qui permettent d'élaborer une « topographie des organes », comme certains prédicateurs le font d'ailleurs dans leurs sermons. Elle mentionne la qualité particulière, tant scientifique qu'esthétique, du livre de Vésale *De humani corporis fabrica* (1543), qui n'est pas sans lien avec les figurations de crânes et d'os des Vanités[248]. L'invention du microscope par le Hollandais Zaccharias Janssen en 1590, les lois mathématiques de Snell-Descartes[249] sur la réflexion et la réfraction de la lumière, les recherches de Huygens, sans oublier celles de Newton, transforment la façon d'appréhender le monde. Et le verre, pour revenir à cet objet récurrent dans la peinture, est d'une certaine manière à la fois le signe et le témoin de cette révolution. C'est que le verre, dans la représentation picturale, fonctionne comme une sorte de loupe grossissante ou déformante[250]. Les représentations réfléchies, enchâssées, constituent un jeu de mise en abyme. Ainsi, dans le tableau de Pieter Claesz, *Nature morte aux instruments de musique*, le verre façon de Venise à bouton, qui reflète une source lumineuse venue de la gauche, est lui-même réfléchi par le petit miroir placé sur la table à droite[251]. On assiste à un enchâssement des représentations, des regards et des illusions. Dès lors qu'est-ce que la réalité ? À quelles apparences se fier ? Le tableau offre à son spectateur ce type de questionnement scientifique qui peut avoir des développements métaphysiques. Svetlana Alpers, en s'intéressant aux

---

[246] « Pour les Hollandais, leurs tableaux décrivent le monde que l'on voit plutôt qu'ils n'imitent des actions humaines chargées de signification. Les traditions picturales et artisanales déjà établies, largement renforcées par la nouvelle science expérimentale et par la technologie nouvelle, ont confirmé que les peintures sont la voie qui mène à une connaissance du monde nouvelle et sûre », Svetlana Alpers, *L'Art de dépeindre*, Paris, Gallimard, 1990, p. 24.

[247] Nadeije Laneyrie-Dagen, *L'Invention du corps, op. cit.* Voir également le numéro 42 de la revue *Péristyles, La représentation du corps à la Renaissance*, Paul Vert (dir.), en particulier Jacques Gélis, « Les représentations religieuses du corps à la Renaissance », p. 49-62.

[248] Voir à ce sujet Antoinette Gimaret, « Représenter le corps anatomisé aux XVIe et XVIIe siècles : entre curiosité et vanité », *Études Épistémè* [En ligne], n 27, *Curiosité(s) et Vanité(s) dans les Iles britanniques et en Europe (XVIe-XVIIe siècles)*, 2015.

[249] Descartes, *La Dioptrique*, II, *Œuvres complètes, III. Discours de la méthode* et *Essais* Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009, p. 160 et notes 36 et 37, p. 673-674.

[250] Il permet une représentation dans la représentation, tout comme le miroir qui, comme dans le célèbre portrait des époux Arnolfini de Jan van Eyck (1434), si on l'examine à la loupe, contient le portrait du peintre.

[251] Pieter Claesz, *Nature morte aux instruments de musique*, 1623, huile sur bois, 69 cm × 122 cm, Paris, Musée du Louvre.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

rapports entre la peinture hollandaise et le développement de l'optique, a souligné les liens entre les peintres et les souffleurs de verre[252]. En outre, peintres et miroitiers, en Europe du Nord, appartiennent à la même guilde de Saint-Luc. Liés par leur activité à une même confrérie, ces artistes-artisans s'influencent nécessairement[253].

La Corbeille de verres de Stoskopff fait la part belle à cet objet[254], dont elle fait le motif unique (si l'on exclut la corbeille elle-même) du tableau[255]. Sa peinture témoigne d'abord des habitudes de l'époque, car c'est le moment où le verre en tant qu'objet de table s'impose. Jusque vers 1550, en France, il n'y a encore souvent qu'un seul verre pour toute une table. Ce n'est pas le cas partout en Europe ; en effet, dans son *Journal de voyage*, remarque des usages différents à Bâle, à la frontière avec l'Allemagne :

> Leur service de table est fort différent du nostre. Ils ne se servent jamais d'eau à leur vin et ont quasi raison ; car leurs vins sont si petits, que nos gentilshommes les trouvoint encore plus foibles que ceux de Guascongne fort baptisés, et si ne laissent pas d'estre bien delicats. Ils font disner les valets à la table des maistres, ou à une table voisine quant et quant eus ; car il ne faut qu'un valet à servir une grande table, d'autant que chacun ayant son gobelet ou tasse d'argent en droit sa place, celuy qui sert se prend garde de remplir ce gobelet aussitost qu'il est vuide, sans le bouger de sa place, y versant du vin de loin atout un vaisseau d'estain ou de bois qui a un long bec[...][256].

Montaigne observe que chaque convive dispose d'un gobelet, alors qu'à cette époque, en France, lors de banquets ou de dîners d'apparat, le verre n'est pas placé sur la table : il est apporté par un serviteur qui le remplit à la demande ; il est ensuite rincé et replacé sur un buffet dans un rafraîchissoir[257]. La coutume germanique de placer la vaisselle dans une corbeille à la fin du repas est encore attestée par Montaigne :

> [...] quant aux assiettes, comme ils veulent servir le fruict, ils servent au milieu de la sale, après que la viande est ostée, un panier de clisse ou un grand plat de bois peint, dans lequel panier le plus apparent jete

---

[252] Le peintre Jan van Eyck était le fils d'un souffleur de verre.

[253] « Si l'on se place dans la perspective des travaux de Kepler sur l'optique, on pourrait dire que l'Europe du Nord n'a cessé, des siècles durant, de s'intéresser aux propriétés iconogènes de la lumière. […] On s'interroge donc […] sur ce qu'est la représentation. Au cours des siècles qui ont précédé Kepler, lentilles et miroirs n'étaient pas des objets d'étude, mais des produits exécutés par des artisans, qui faisaient partie de l'équipement des ateliers, et les délices des peintres qui les introduisaient dans leurs œuvres. Un certain nombre de peintres hollandais étaient fils de souffleurs de verre », Svetlana Alpers, *L'Art de dépeindre, op. cit.*, p. 135.

[254] Birgit Hahn-Woernle, « Le verre dans l'œuvre de Sébastien Stoskopff », *Sébastien Stoskopff 1597-1657, op. cit.*, p. 118-125.

[255] C'est Willem Kalf (1622-1693), peintre hollandais ayant travaillé à Paris de 1642 à 1646, qui d'après Michèle-Caroline Heck, aurait introduit, en France, le motif de la corbeille de verres. Voir *Sébastien Stoskopff 1597-1657, op. cit.*, p. 191.

[256] Michel de Montaigne, *Journal du voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne, Œuvres complètes*, éd. Albert Thibaudet et Maurice Rat, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 1130-1131.

[257] Un tableau de Sébastien Stoskopff, *Corbeille de verre et pièces d'orfèvrerie*, donne à voir des verres placés en vrac dans une corbeille qui surplombe un rafraîchissoir en cuivre au premier plan à gauche.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

le premier son assiette et puis les autres ; car en cela on observe fort le rang d'honneur. Le panier ce valet l'emporte ayséemant[258].

Le verre est alors partagé par deux ou trois convives[259]. Il y a en Europe, à la Renaissance, un véritable engouement pour le verre façon de Venise[260].C'est ce verre fin, luxueux, cristallin, que l'on voit dans les natures mortes de Lubin Baugin : verre à serpents dans *Le Dessert de gaufrettes*, verre à coupe côtelée et pied à bouton dans la *Nature morte l'échiquier*. C'est ce verre de type vénitien que Stoskopff apprécie particulièrement, au point de le représenter dans de nombreux tableaux, comme *La Corbeille de verres* ou encore un tableau similaire, *Corbeille de verres et pièces d'orfèvrerie*[261]. Mais un élément invite à ne pas limiter la lecture du tableau à un simple témoignage culturel des usages de l'époque, le verre brisé au premier plan. Entre les deux, et placé devant la corbeille, un morceau de verre.

Outre qu'on peut s'interroger sur la pertinence du motif décoratif – une corbeille de verres en est-elle un ? – les débris de verre au premier plan invitent à une lecture symbolique du tableau. Ils viennent témoigner d'une rupture (irruption de la dimension temporelle) ; peut-être figurent-ils la conséquence du désordre dans la corbeille. Le verre symbolise la fragilité, les débris de verre expriment la caducité. Dans le tableau de Baugin, c'est la sobriété et le choix des éléments figurés (vin et oublies[262] pouvant rappeler, même dans un contexte profane, l'Eucharistie) qui invitent à lire le tableau comme une Vanité. Enfin, outre les objets, les Vanités présentent aussi parfois des inscriptions. En tant que discours explicite, elles

---

[258] Michel de Montaigne, *Journal du voyage, op. cit.,* p. 1131.

[259] C'est le XVIIIe siècle qui révolutionne les arts de la table, d'une part en inaugurant la salle à manger, et d'autre part en consacrant l'individualisation des couverts, qui sont utilisés désormais non seulement pour servir mais aussi pour manger.

[260] « À partir du XVIe siècle, dans toute l'Europe, le verre de Venise ou son succédané détrône la coupe d'argent chez les plus riches », Martin de Framond, « À la table d'un marchand bourgeois du Puy », *Le Boire et le manger au XVIe siècle,* Saint-Etienne, P.U.S.E., 2004, p. 143. Le poète Remi Belleau (1528 ?-1577) évoque ainsi ce verre luxueux : « Cristal enté mignardement / Sur un pied qui fait justement / La base d'une colonnette / Où règne pour le chapiteau / À feuillage un triple rouleau, / Le sûr appui de la cuvette », Rémi Belleau, « La coupe de cristal », *Anthologie poétique française XVIe siècle,* introduction et notices par Maurice Allem, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 23.

[261] Charles Sterling qualifie ce tableau d'« archaïque », au sens où il renvoie à l'humilité et au dénuement des premières natures mortes. *La Nature morte de l'Antiquité au XXe siècle, op. cit.,* p. 74.

[262] Furetière explique que les oublies sont des pâtisseries rondes, dont l'étymologie vient du latin médiéval *oblata* « offrande », qui désignait une hostie non consacrée. Dans *La Main d'oublies, op. cit.* p. 94, l'auteure, Sophie Nauleau précise : « De plus, le *Livre des métiers* de Paris raconte qu'au Moyen Âge les faiseurs d'oublies, dits *oubloiers,* excellaient dans la fabrication des hosties et des gaufres fines qui, encore chaudes et décorées d'images ou d'inscriptions pieuses, embaumaient les parvis au sortir de la messe.» À noter que le mot anglais « wafer » désigne aussi bien la gaufrette que l'hostie. Ajoutons enfin la remarque de Paul Claudel sur les natures mortes hollandaises du XVIIe siècle, que nous trouvons pertinente ici : « Que voyons-nous en effet sur ces toiles […] ? Presque toujours, et parfois exclusivement, du pain, du vin et un poisson, c'est-à-dire le matériel du repas eucharistique. » (*L'œil écoute, op. cit.,* p. 47).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

viennent confirmer l'aspect moralisateur du tableau[263]. Pour mieux comprendre le rôle qu'elles jouent dans ce genre de tableau, et pour mettre en évidence les liens entre texte et image, on peut classer ces inscriptions en deux catégories. La première regroupe les inscriptions qui n'ont pas de lien nécessaire avec l'objet qui constitue leur support : un phylactère (motif hérité de la peinture chrétienne médiévale), un propos gravé sur une pierre, une devise écrite sur une feuille. Ce sont des inscriptions en latin[264]. La deuxième catégorie regroupe les énoncés qui appartiennent en propre aux objets sur lesquels ils sont représentés comme un livre ouvert, une partition. C'est ce qu'on voit dans le tableau de Simon Renard de Saint-André : sur la table, négligemment posée, une partition de musique qui reproduit un morceau de Roland de Lassus sur un poème d'amour de Ronsard. Dans *La Grande Vanité* de Sébastien Stoskopff, quelques vers se lisent sur l'ardoise au premier plan : « Kunst, Reichtum, Macht und Kühnheit stirbet / Die Welt und all ihr thun verdirbet / Ein Ewiges kommt nach diser / Zeit Ihr Thoren, flieht die Eitelkeit ! 1641 » ce qui peut se traduire par « Art, richesse, puissance, courage meurent / Le monde et toutes ses œuvres se gâtent / L'éternité vient après ce temps / Ô fous, fuyez la vanité ! 1641[265]. » Ce type d'inscription ne saurait être assimilé au premier. En effet, le latin est abandonné au profit des langues vernaculaires – l'allemand dans le cas de *La Grande Vanité*, le français dans la *Vanité* de Simon Renard de Saint-André, et le message est parfois profane : c'est le cas du poème d'amour. Ces textes, ou ce à quoi ils renvoient, sont eux-mêmes considérés comme des objets de vanité. Interpréter ce type de tableau ne nous semble ni réducteur, ni aberrant dans la mesure où cette démarche ne vise aucunement l'exclusion d'une analyse esthétique.

Diversité et variété sont les caractéristiques de la Vanité. Figurant des saints ou des objets, un grand nombre de tableaux religieux et profanes du XVIIe siècle, dont nous n'avons retenu qu'une faible part, représentative néanmoins, témoigne de l'intérêt et du goût de l'époque pour un message (et sa représentation) qui invite le fidèle, qu'il soit catholique ou

---

[263] Voir à ce sujet Miche Butor, *Les Mots dans la peinture*, Genève, A. Skira, 1969 ; Claude Gandelman, *Le Regard dans le texte. Image et écriture du Quattrocento au XXe siècle*, Méridiens-Klincksieck, 1986, et Daniel Bergez, *Littérature et peinture*, *op. cit.*, p. 140-148.

[264] Dans le tableau de Pereda intitulé *Vanité* (ou *Le Songe*), le phylactère indique : *Aeterne pungit, cito volat et occidit* (En français : « il pique éternellement, il vole vite et tue ». On peut penser qu'il s'agit du temps). Il arrive que l'on trouve aussi la devise antique *mors omnia aequat* ou encore, bien sûr, le verset de l'*Ecclésiaste* qui donne son nom au tableau : *vanitas vanitatum et omnia vanitas* (Qo 1, 2). Ce sont des messages clairs et explicites, qui s'adressent directement au spectateur. Un tableau d'Evert Collier (1640-1710) présente les deux inscriptions fondamentales de la Vanité (et du sermon) : *memento mori* et *vanitas vanitatum*.

[265] Michèle-Caroline Heck, *Sébastien Stoskopff 1597-1657*, *op. cit.*, p. 180. La date correspond à celle du retour de Stoskopff à Strasbourg après un assez long séjour à Paris et de nombreux voyages.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

protestant, à se détacher des contingences de ce monde et à méditer sur le sens de la vie. Entre 1620 et 1660, moment d'importante production des Vanités, ce message converge avec celui des sermons prêchés dans les églises et dans les temples.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Chapitre 2. Définition de la prédication au XVIIe siècle : théorie et pratique

Les réformes religieuses du XVIe siècle ont préparé le renouvellement de la prédication au XVIIe siècle[266]. La volonté de réforme catholique trouve son accomplissement dans la réunion du concile de Trente, au moment où la Réforme protestante, déjà bien instituée, se développe dans les pays d'Europe, et notamment en France. Les expressions qui désignent le XVIIe siècle, « Siècle des saints », « grand siècle des âmes », mettent l'accent sur la réforme religieuse qui s'est continuée à cette époque, dont une des manifestations les plus éclatantes est l'essor de la prédication. C'est l'ensemble du XVIIe siècle qui est concerné, pas seulement sa seule deuxième moitié, contrairement à ce qu'on a eu tendance à penser à partir du XVIIIe siècle. Les efforts de rénovation dans la prédication sont visibles dès le début du siècle, même s'il faut attendre les années 1660 pour qu'elle trouve un point d'expression achevée. Au XIXe siècle déjà, un certain nombre de critiques, comme Paul Jacquinet, ou Adrien Lezat[267], se sont attachés à réhabiliter la prédication catholique sous Louis XIII en contribuant à faire connaître les sermons de Jean Boucher, de Pierre de Besse ou de Pierre Coton. L'abbé Jacques-Paul Migne avait déjà œuvré en ce sens en faisant paraître sa collection intégrale et universelle des orateurs sacrés. Paul Jacquinet, dans son ouvrage *Des prédicateurs du XVIIe siècle avant Bossuet* (1863), veut faire la démonstration que la prédication du début du XVIIe siècle (1598-1657) n'a rien de méprisable. Certes, elle ne peut expliquer le génie de Bossuet, qui n'eut aucun maître et qui constitue pour lui une exception dans le paysage des prédicateurs de cette époque, mais elle s'est renouvelée et distinguée de la prédication précédente. Un premier chapitre, constituant un état des lieux de la prédication depuis le Moyen Âge jusqu'au XVIIe siècle, pose que très tôt (dès la fin du VIIe siècle), la prédication a dégénéré. Seule la prédication de Bernard de Clairvaux, au XIIe siècle, rayonne au milieu des « neuf siècles de barbarie [qui] ont pesé sur la chaire[268] ». Il condamne trois défauts majeurs de la prédication à

---

[266] Sur la question de la terminologie, voir le bilan effectué par Marc Vénard et ses prises de position, « Réforme, Réformation, Préréforme, Contre-Réforme. Étude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française », art. cit., p. 352-365.

[267] Adrien Lezat, *De la prédication sous Henri IV, op. cit*. Le propos d'Adrien Lezat est d'une certaine manière similaire à celui de Jacquinet ; son corpus est cependant plus resserré puisqu'il clôt son ouvrage sur les disciples de François de Sales : Camus, Fenoillet et Etienne Molinier. Il ne dit rien en revanche de la prédication protestante.

[268] Selon l'expression de Fénelon (*Dialogues sur l'éloquence en général, op. cit.*).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

l'orée du XVIIe siècle : le premier est que la prédication est devenue un art logique[269], l'éloquence se trouvant ainsi assujettie à la scolastique ; le deuxième concerne la surinterprétation des Écritures par le recours à de multiples sens métaphoriques ; enfin il fustige la présence d'expressions familières, le recours à la farce, courants dans les sermons, qui transformaient la chaire en théâtre. Jacquinet rejette donc toute la prédication antérieure au XVIIe siècle. Celle de la Renaissance, y compris celle d'Érasme[270] et des protestants, lui paraît trop nourrie de références à la littérature profane, aux auteurs païens, malgré les injonctions en faveur de plus de simplicité et de gravité des conciles successifs de Cologne (1536), de Trèves (1549), de Trente (1562), relayées par les prédicateurs comme Louis de Grenade, Charles Borromée, ou encore Claude d'Espence[271]. Paul Jacquinet est très critique vis-à-vis d'une prédication riche en références, en images, en anecdotes, finalement très vivante. Cependant, il a su considérer d'un œil nouveau la prédication du premier XVIIe siècle, négligée jusqu'à lui.

Plus récemment, Emmanuel Bury entend démontrer que Bossuet a été influencé par ses prédécesseurs, et que la prédication du premier XVIIe siècle est digne d'intérêt[272]. Il reconnaît l'apport des deux critiques, Jacquinet et Lezat, mais aussi celui de Marc Fumaroli et de Peter Bayley, qui ont permis le développement de cette idée. Ainsi, les sermons de prédicateurs comme Pierre de Besse, Pierre Coton, Jean-Pierre Camus, Nicolas Caussin, Etienne Molinier, relus plus attentivement, ont révélé que non seulement la question de l'éloquence sacrée se pose déjà au début du siècle, mais encore que la prédication est entrée dès ce moment dans une phase de mutation. L'opposition entre prédication mondaine et prédication évangélique, le refus de la parole humaine, la condamnation de l'artifice, de l'éloquence-spectacle sont des éléments déjà repérables dans ces sermons ; tout autant que l'affirmation que la seule source de la parole sacrée (tant sur le plan de l'*inventio* que sur le plan de l'*elocutio*) est l'Écriture sainte[273]. La prédication présente une continuité sur tout le siècle, une même cohérence avec des exigences qui perdurent. Emmanuel Bury constate que « dès l'âge "baroque", le modèle

---

[269] Paul Jacquinet observe qu'« on divisait et subdivisait un sermon comme un chapitre de somme théologique » (*Des prédicateurs du XVIIe siècle avant Bossuet, op. cit.,* p. 21).
[270] *Ibid.,* p. 33.
[271] *Ibid.,* p. 37.
[272] Emmanuel Bury, « Rhétorique et prophétie : la "voix de Dieu" entre *inventio* et *elocutio* dans l'art oratoire sacré à l'époque de Louis XIII », *Les Voix de Dieu. Littérature et prophétie en Angleterre et en France à l'âge baroque,* P.S.N., 2008, p. 259-271.
[273] Nous abordons cette question dans notre troisième partie.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

esthétique de l'Écriture sainte s'impose comme la véritable alternative aux modèles hérités de l'antiquité profane ». Bossuet ne constitue en aucun cas une rupture[274].

Continuité certes : il n'y a pas une prédication de la première moitié du XVIIe siècle qui serait à rejeter, et une prédication de la deuxième moitié qu'il faudrait reconnaître, par conséquent, comme sortie de rien, et qu'il faudrait encenser pour son génie de l'écriture et de la foi. Nous souscrivons au rejet de cette vision des choses aujourd'hui dépassée. Néanmoins, continuité ne signifie aucunement uniformité, et la prédication du début du siècle est bien différente de celle de la fin du siècle. Or comment rendre compte d'une pratique si prolifique ?

Selon un découpage chronologique proposé par Jacques Truchet et Jean-Pierre Landry, découpage qui ne concerne que la prédication catholique, trois périodes successives dans la prédication du XVIIe siècle peuvent être considérées : d'abord les années 1600-1620, dominées par François de Sales et la prédication évangélique d'un côté, par le père Coton, prédicateur et confesseur du roi Henri IV[275], « qui incarnerait la lourdeur scolastique[276] », de l'autre ; ensuite les années 1620-1660, marquées, elles aussi, par des pratiques opposées, comme la prédication burlesque du père Boullanger d'un côté, et la solennité du père Ogier, dans laquelle s'inscrit Jean Lejeune de l'autre ; enfin, à partir de 1660, le règne de la « grande prédication », qu'ouvre Bossuet et que poursuivent Bourdaloue et Fléchier notamment.

Du côté protestant, l'établissement d'une possible chronologie de la prédication doit tenir compte de la révocation de l'édit de Nantes, qui constitue une date butoir (après cette date, la prédication est celle des pasteurs du Refuge, et c'est un autre sujet que le nôtre).

---

[274] Il affirme que l'art oratoire de Bossuet s'apparente à l'esthétique baroque : « À lire les grandes péroraisons de Bossuet, on n'a guère de mal à admettre qu'il y a bien une vigueur toute "baroque" à l'œuvre derrière cette œuvre prestigieuse, que seule la volonté de périodiser rigoureusement l'histoire littéraire a conduit à ranger sous l'étiquette "classique" » (« Rhétorique et prophétie : la "voix de Dieu" entre *inventio* et *elocutio* dans l'art oratoire sacré à l'époque de Louis XIII », art. cit., p. 270).

[275] Voir article de Natacha Salliot, « Le docteur, l'orateur, le prédicateur : la prédication catholique sous Henri IV », *Revue Bossuet*, supplément au n° 2, *L'Eloquence de la chaire à l'âge classique*, 2011, p. 61-70. Le début de l'article expose les reproches que l'on fait à la prédication sous Henri IV : « un excès d'érudition, un style trop ampoulé, des conceptions trop complexes ou encore une abondance d'éléments empruntés aux réalités profanes » (p. 61), Natacha Salliot n'entend pas démentir ces jugements mais elle met l'accent sur les tendances au changement. À la fin de son article, elle écrit : « on peut aussi y voir les indices d'un changement dans la réception de la prédication, d'une évolution vers un goût de moins en moins prononcé pour la complexité dogmatique ou l'exacerbation des passions confessionnelles » (p. 68) ; avec cette dernière remarque, elle corrobore le constat fait par Jean-Pierre Landry dans son article « Éléments pour une histoire de la prédication en France au XVIIe siècle », art. cit., mais elle affirme en outre que les évolutions de la prédication au début du XVIIe siècle « gagnent aussi à être rapprochées des exigences des débats théologiques » (p. 70).

[276] Gérard Ferreyrolles, « Introduction. Les âges de la prédication », art. cit., p. 30.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Émile G. Léonard parle d'une « crise pastorale[277] » au début du XVIIe siècle évoquant le long ministère des pasteurs, leurs difficiles conditions de vie matérielles et l'insuffisance de leur formation théologique. Pourtant, à cette époque par l'action de ses pasteurs, Charenton, en tout cas, bénéficie d'un incontestable rayonnement, même en province ; et de manière plus générale, la prédication protestante, très active, fait preuve du même dynamisme que sa concurrente, malgré les difficultés d'exercice. Des académies sont créées, la publication des sermons et recueils de sermons est foisonnante. Plusieurs générations de pasteurs se succèdent dans les chaires : celle de Pierre Du Moulin et de son beau-frère André Rivet témoigne sur le fond d'une stricte orthodoxie et sur la forme de certaines caractéristiques de l'écriture de la foi héritées de la Renaissance, mais cette prédication évolue et s'adapte. La génération suivante, celle de Drelincourt, à laquelle on peut associer des pasteurs comme Jean Claude et Pierre Du Bosc offre une écriture plus moderne et propose une prédication plus structurée que la précédente. Il convient à cet égard de réserver une place particulière à la prédication de Paul Ferry, qui semble plus relever de celle de la génération précédente que de celle de Charles Drelincourt, alors que les deux hommes sont nés à quatre ans d'intervalle. Ensuite vient la génération de Jacques Couët du Vivier et de Pierre Jurieu, petits-fils respectivement de Paul Ferry et de Pierre Du Moulin. La prédication de Pierre Jurieu (1637-1713) renoue, vu les circonstances et les mesures de coercition prises contre les réformés, avec une controverse violente. S'il est difficile – mais pas impossible – de dissocier chez les protestants une prédication évangélique d'une prédication mondaine, l'évolution qui marque cette prédication tient davantage à l'abandon progressif d'un discours exclusivement dogmatique au profit d'une prédication plus éloquente, en tout cas plus soucieuse de bien dire. C'est ce que nous serons amenée à discuter.

Si on a considéré que la prédication de la seconde moitié du XVIIe siècle était d'une plus grande qualité, c'est en raison d'une conciliation réussie dans la rhétorique entre

[277] « Le protestantisme français traverse alors une crise pastorale. Il a encore bon nombre de ses ministres du XVIe siècle, mais âgés, "toussants et crachants", et mal adaptés aux conditions nouvelles des Églises : de vieux gentilshommes, restes des guerres de religion plutôt que des théologiens et des conducteurs d'âmes. […] Non point que les pasteurs de cette première moitié du XVIIe siècle fussent inévitablement des médiocres. À Paris, Pierre Du Moulin, Mestrezat, Charles Drelincourt ont une notoriété qui dépasse les Églises. Ils ont leurs égaux en province dans le Dauphinois Daniel Chamier est tué au siège de Montauban en 1621 ; dans le pasteur de Metz Paul Ferry, correspondant et adversaire du jeune Bossuet (1591-1669) ; dans Michel Le Faucheur (1585-1657), qui fut pasteur à Montpellier puis à Charenton », Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. II, *L'établissement (1564-1700)*, Paris, PUF, 1961, p. 319-320.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

simplicité et ornement[278]. En réalité, un bon nombre de sermons antérieurs à cette période présentent déjà ces caractéristiques ce qui s'explique, pensons-nous, par la récurrence d'un sujet, qui se trouve au cœur de la théologie chrétienne à cette époque, et qui, par sa nature même, induit une dimension réflexive : la vanité. Certes, le discours sur la vanité de toutes choses n'est pas nouveau à cette époque-là, mais il engage certains auteurs à réfléchir plus intensément à l'efficacité de la prédication et à faire en sorte que les discours où ils parlent tant de vanité ne soient justement pas vains. Pour montrer que les années 1630-1660, période dans laquelle s'inscrivent Pierre Du Moulin, Paul Ferry et Charles Drelincourt, mais aussi Jean Lejeune et Bossuet, jouent un rôle charnière dans l'évolution de la prédication tant catholique que protestante, nous aborderons plus précisément le cadre de la prédication dans son expression discursive et picturale. Nous nous pencherons d'abord sur la théorie de la prédication, notamment celle élaborée par les prédicateurs de notre corpus. Puis nous reviendrons sur les usages de la prédication de chacun de ces auteurs, en nous attachant d'abord aux particularités de l'activité missionnaire de Jean Lejeune, puis à la pratique des Carêmes de Bossuet. Nous étudierons la pratique de la prédication protestante, celle de Pierre Du Moulin et de Charles Drelincourt, avant de nous tourner vers la prédication provinciale, à Metz, du pasteur Paul Ferry. Pour finir, nous évoquerons la prédication de la vanité en images, en dissociant les tableaux de saints des tableaux de cabinet.

I. Théorie de la prédication

Dans un contexte où la pratique de l'oralité est dominante et déterminante, où la rhétorique fait figure de loi, le rôle joué par la prédication est primordial. Celle-ci s'exprime, se manifeste, se pratique de différentes manières. On peut s'interroger sur la forme que revêtent les deux prédications concurrentes. Les genres adoptés pour la pratique de la prédication diffèrent-ils entre catholiques et protestants ? Si les genres, dans la prédication catholique, sont assez nombreux, alors qu'ils se réduisent au seul sermon chez les protestants, cela ne signifie pas que l'exercice de la parole sacrée soit chez eux déconsidéré ou négligé, bien au contraire. La coexistence de deux confessions concurrentes, qui nécessairement

[278] Laurent Susini, « "*Ipsum audite*" : la parole de Dieu dans les *Œuvres oratoires* de Bossuet », *Revue Bossuet*, supplément au n° 4, *L'Éloquence de la chaire à l'âge classique (II)*, 2013, p. 94-95.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

s'influencent en se repoussant l'une l'autre, est déterminante dans l'essor de la prédication au XVIIe siècle et dans la variété de ses manifestations.

A. Typologie des genres et des pratiques oratoires de la chaire

Les genres oratoires pratiqués au XVIIe siècle sont anciens, institués, et pourtant leurs définitions sont assez floues. Ils ont, de surcroît, évolué au fil du temps[279]. On ne trouve pas de définition, ni de typologie des genres oratoires au XVIIe siècle, ce qui est surprenant. Ce n'est qu'au XVIIIe siècle qu'on peut lire cette proposition de classement du père Antoine Albert, dans ses *Nouvelles observations sur les différentes méthodes de prêcher* :

> Si le Ministre de la Parole s'attache à une explication et à une paraphrase de l'Évangile ou de l'Épître, c'est une *Homélie*. S'il tire de quelque verset de l'Écriture une vérité qu'il met dans un jour avantageux, mais d'une manière simple & familière, c'est ce qu'on appelle communément un *Prône*. S'il instruit par des reponses aux demandes qu'on lui fait, c'est une *Conférence*. S'il suit les règles du discours oratoire en traitant des Mystères de la Religion & des vertus morales ; c'est un *Sermon*. Lorsqu'il loue les Saints […] ; c'est un *Panégyrique*. Quand il relève les vertus de ces grands du monde, sur qui la mort vient d'exercer son cruel empire, c'est une *Oraison funèbre*. Ainsi la Chaire admet les Homélies, les Prônes, les Conférences, les Sermons, les Panégyriques & les Oraisons funèbres[280].

Si les propos du père Antoine Albert, postérieurs de près d'un siècle aux sermons qui nous intéressent, ont le mérite de proposer un classement et des définitions, ils ne clarifient pas pour autant complètement le paysage oratoire, car les frontières entre ces différents genres sont très ténues. En effet, les définitions proposées mettent l'accent à la fois sur les thèmes abordés (« une vérité », les « Mystères de la religion ») et sur le style (par exemple le sujet du Prône doit être traité « d'une manière simple et familière »), mais sans que ces deux critères – thèmes et style – apparaissent systématiquement pour chacun des genres, ce qui contribue à brouiller les frontières. Par ailleurs, le sermon, défini comme un discours didactique, parénétique, ne s'appuie-t-il pas sur l'explication d'un verset biblique[281], ce qui est censé être le rôle de l'homélie ?

Définir précisément chacun de ces termes, et délimiter à quoi ils correspondent au XVIIe siècle, n'est pas sans difficultés. Jacques Truchet, pour sa part, opte pour un classement

---

[279] Anne Régent-Susini propose des définitions des genres oratoires dans son ouvrage *L'Éloquence de la chaire. Les sermons de saint Augustin à nos jours*, Paris, Seuil, 2009, sans que ces définitions soient ancrées historiquement.

[280] Antoine Albert, *Nouvelles Observations sur les différentes méthodes de prêcher avec un recueil de tous les Prédicateurs qui ont prêchés (sic) l'Avent et le Carême devant Leurs Majestés Louis XIV et Louis XV, qui ne se trouve nulle part*, Lyon, Pierre Bruyset Ponthus, 1757, p. 62-63.

[281] Ce ou ces verset(s) sont communément appelés « texte ». Nous utiliserons donc ce mot pour évoquer le ou les verset(s) prêché(s).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

plus simple que celui du père Albert. Il observe « une prédication panégyrique, la plus oratoire et la moins directement didactique ; à l'opposé, une prédication pastorale tendant à instruire par les moyens les plus simples ; entre les deux, le domaine vaste et varié du sermon[282] ». L'idée de Jacques Truchet est de proposer une typologie hiérarchisée : du genre le plus noble à celui qui l'est le moins. Le sermon, dans ce classement, occupe une place intermédiaire. On peut formuler cependant une catégorisation bipartite : d'un côté, la prédication ordinaire constituée de l'homélie, du prône (explication rapide de l'Évangile au cours de la messe), du sermon dominical ; de l'autre, la prédication extraordinaire[283], incluant les sermons des stations et missions populaires et mondaines, « catalyseur essentiel d'un renouveau spirituel local[284] », et les sermons d'apparat. Ces deux catégories sont toutefois poreuses : ainsi, l'homélie relève de la prédication ordinaire ; plus simple et plus familière, elle est quotidienne. Mais elle peut néanmoins s'exercer durant le Carême, temps de la prédication extraordinaire[285], comme en témoigne un recueil de Jean-Pierre Camus intitulé *Premieres homélies quadragésimales*. Le sermon, genre plus relevé, est prêché en principe une à trois fois par semaine. Pourtant, les sermons peuvent aussi avoir une fréquence quotidienne dans le cadre d'une mission (c'est le cas de ceux du *Missionnaire de l'Oratoire* de Lejeune). Il existe aussi, au XVIIe siècle, des genres hybrides, comme les homélies panégyriques[286], ce qui vient brouiller encore les frontières définitionnelles.

Il est difficile d'avoir une idée précise de l'exercice de la prédication ordinaire catholique, car elle a laissé peu de traces. Par l'intermédiaire de Lejeune, on peut évoquer le cas de Pierre Fourier (1565-1640), curé de Mattaincourt[287]. Prêtre lorrain exemplaire d'après

---

[282] Jacques Truchet, « Prédication classique et séparation des genres », art. cit., p. 127.

[283] « On a pu désigner comme *extraordinaires* des actions cérémonielles qui sans sortir du cadre général des fonctions prescrites du culte divin, se présentent soit comme uniques et singulières dans leur distribution calendaire et (ou) par leur forme, soit comme propres à telle ou telle instance productrice, le plus souvent locale », Jean-Yves Hameline, « La distinction ordinaire / extraordinaire dans les textes rubricaux, les cérémoniaux, et chez leurs commentateurs autorisés », *Les Cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Bernard Dompnier (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009, p. 20.

[284] Anne Régent-Susini, « Prêtres des grands et prêtres des champs : stations d'apparat et missions rurales au XVIIe siècle », art. cit., p. 42. Voir aussi Hervé Martin, « Prédication et mentalités », *Annoncer l'Évangile (XVe-XVIIe siècle), op. cit.*, p. 423.

[285] Ainsi les homélies de l'oratorien François Bourgoing dont les propos sont très didactiques. La première partie, sorte d'introduction, est une paraphrase du texte du jour, la seconde consiste en une explication et en une série de conseils pratiques expliquant ce qu'il faut faire après avoir lu le texte biblique. Voir *Homélies chrétiennes sur les Evangiles des Dimanches et principales fêtes de l'année chrétienne*, Paris, Frédéric Léonard, 1665.

[286] Jean-Pierre Camus, *Homelies panégyriques de S. Ignace de Loyola*, Lyon, s. n., 1623.

[287] Sur Pierre Fourier, voir Marie-Hélène Colin, « Pierre Fourier (1565-1640) : réalité et image du prédicateur », *Annoncer l'Évangile, op. cit.*, p. 381-394 ; Voir aussi la thèse de Cédric Andriot, « Ils furent disciples de Pierre Fourier. Les chanoines réguliers de Notre-Sauveur » sous la direction de Philippe Martin, Université de Nancy,

Licence CC BY-NC-ND 3.0

les témoignages qui circulent durant sa vie et après sa mort[288], il fonde la Congrégation des religieuses de Notre-Dame avec Alix Le Clerc et réforme les chanoines réguliers de Lorraine. Son comportement donne un exemple idéal de la façon dont un curé administrait sa paroisse dans la première moitié du XVIIe siècle. Jean Lejeune le cite comme référence :

> En la vie du Curé de Matincourt en Lorraine, tres-celebre pour sa pieté, & pour avoir commencé la reforme des Chanoines Reguliers de S. Augustin, il est dit qu'apres avoir fait apprendre parfaitement les Mysteres de la Foy à tous ses Parroissiens, il escrivoit en de petits billets en combien de manieres le peuple peut offenser Dieu, en chaque vice ; en d'autres il escrivoit les motifs qui nous en doivent destourner, & des resolutions de plustot mourir que de les commettre ; en d'autres des pratiques de pieté ; en d'autres, des éguillons de l'amour de Dieu sur ses perfections ou sur les Mystères du Sauveur, & il donnoit ces billets aux enfans, pour les apprendre par cœur, & les réciter au Catechisme ; & ainsi ceux de la famille, les entendans repeter aux enfans en la maison, en estoient instruits & touchez.
> Je trouve excellente la charité d'un bon Prestre, qui tous les jours de l'année s'exposoit en l'Eglise, une heure durant, à tous les enfants qui venoient, quand il n'y en eust eu que deux ou trois, & leur apprenoit le *Pater*, *Ave*, *Credo*, *Confiteor* en langue vulgaire, les mystères de la Foy, les Prieres du matin & du soir, & pour devant & apres la Communion, & ainsi peu à peu, il peuploit les familles de gens qui sçavoient toutes ces choses[289].

S'appuyant sur une hagiographie, sans doute celle de Jean Bedel, Jean Lejeune rappelle le travail de réformateur de Pierre Fourier, mais aussi son travail de prêtre au quotidien œuvrant pour l'instruction des fidèles, notamment des enfants par la pratique du catéchisme. Dans son propos, Lejeune met en avant certains éléments intéressants, comme l'utilisation, dans sa prédication, de la langue vulgaire, son travail acharné, minutieux et efficace en ce qu'il permet la diffusion de la Parole de Dieu et des préceptes catholiques. Pierre Fourier est, comme on le lit dans l'éloge de Lejeune, un curé appliquant la Réforme catholique[290]. Mais un certain nombre de curés avaient une attitude bien éloignée de celle du curé de Mattaincourt : beaucoup ne prêchaient pas, par incapacité, par ignorance ou par paresse et payaient parfois quelqu'un pour s'en charger. Le comportement des curés fait l'objet de multiples plaintes au début du XVIIe siècle, comme l'attestent les cahiers de doléances pour les États généraux de 1614[291].

2009, publiée sous le titre : *Les chanoines réguliers de Notre-Sauveur. Moines, curés et professeurs, de Lorraine en Savoie, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Riveneuve éditions, 2012.

[288] Tout de suite après sa mort, une biographie, ou plutôt une hagiographie, est publiée : Jean Bedel, *La Vie du très-révérend père Pierre Fourier dit vulgairement le père de Mataincour, réformateur et général des Chanoines réguliers de la Congrégation de Nostre Sauveur. Et instituteur des religieuses de la Congrégation de Nostre Dame*, Paris, Sébastien Piquet, 1645.

[289] Jean Lejeune, Sermon I. « Que la mission & le bon usage qu'on en fait, est une marque de predestination », *Missionnaire*, t. I, p. 21.

[290] La Lorraine applique sans difficulté les décrets disciplinaires du concile de Trente.

[291] Nicole Lemaître (dir.), *Histoire des curés*, Paris, Fayard, 2002.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Cette distinction entre prédication ordinaire et prédication extraordinaire n'existe pas sous cette forme chez les protestants[292], mais l'on peut considérer que la célébration des jours de jeûne, au cours desquels trois ou quatre sermons étaient prêchés à la suite, se rapproche de la prédication extraordinaire catholique. De même certains événements, religieux comme la cène, ou ecclésiaux comme l'ouverture d'un synode[293], ou encore nationaux comme la mort du roi, suscitent des sermons extraordinaires. Le pasteur Jean Claude (1619-1687), dans son *Traité de la composition du sermon*, utilise l'expression de « jours extraordinaires » et distingue en outre « des tems particuliers réglez » (jours de cène, Noël, Pâques, Pentecôte, Ascension, le « Premier jour de l'An, le Vendredi Saint ») de ceux qu'il appelle « temps extraordinaires & non réglez » : jours de jeûne et jours de l'imposition des mains pour l'ordination d'un pasteur[294].

Si la diversité, la variété, dominent chez les catholiques, qui disposent d'un grand nombre de genres oratoires – l'homélie, le sermon, le prône, le panégyrique, l'oraison funèbre… – la simplicité est de mise chez les protestants où il n'est question que de sermon[295]. C'est sur ce genre, commun aux protestants et aux catholiques, que nous voudrions nous arrêter pour en mieux considérer la construction et la portée.

---

[292] Jean-Pierre Landry, s'attache à définir la grande prédication, qui s'adresse à la Cour et à la ville, aux couches les plus instruites de la société, et à la dissocier de la prédication populaire, constitué des sermons des curés de campagne ou des missionnaires comme Jean Lejeune, Vincent de Paul, Jean Eudes, Antoine Godeau, Grignion de Montfort. Voir « Éléments pour une histoire de la prédication en France au XVIIe siècle », art. cit., p. 145.

[293] Charles Drelincourt prononce le sermon d'ouverture du synode de Barbezieux le 4 juin 1651 : « Tu es Pierre ou Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Mathieu chap. 16. vers 18 & 19. Prononcé dans le temple de Barbesieus en la presence du Synode de Saintonge le 4. Juin 1651 », R2, p. 193-285.

[294] Jean Claude, *Traité de la composition d'un sermon* in *Œuvres posthumes*, t. I, Amsterdam, 1688, p. 189-190.

[295] Le mot « prêche », absent des textes de notre corpus, est, d'après Marianne Carbonnier-Burkard, un néologisme attesté à partir de 1534 qui désigne la prédication mais aussi l'ensemble du culte dominical (« Le temps de la cène chez les réformés français (milieu du XVIe-début du XVIIIe siècle) », *Édifier ou instruire ? Les avatars de la liturgie réformée du XVIe au XVIIIe siècle*, M. C. Pitassi (dir.), Paris, Champion, 2000, p. 57-73). Il a donc un sens plus étendu que le mot « sermon ». Le terme « homélie » apparaît quelquefois, surtout dans la première moitié du XVIIe siècle. Il est employé par François de Combles (1557-1633), pasteur à Metz de 1580 à 1633. Le mot est entendu ici comme équivalent de « méditations » : *Homélies ou meditations consolatoires pour ceux à qui quelqu'un est mort…*, Genève, Pierre et Jacques Chouët, 1611. C'est un ouvrage de piété comme les consolations, les discours théologiques, les exercices spirituels… Ce n'est pas un sermon au sens de discours prêché à un auditoire. Mais « homélie » peut aussi être synonyme de sermon comme ces titres (cités dans la bibliographie du livre de Véronique Ferrer, *Exercices de l'âme fidèle*, *op. cit.*) le montrent : Nicolas Seguier, *Vintquatre homelies, ou sermons familiers sur LIII chap. du livre des Revelations du prophete Esaïe*, [Genève], Jacques Chouët, 1598 ; Guillaume Du Buc, *Vingt-quatre homelies ou sermons sur l'oraison dominicale*, Genève, Jean Le Preux, 1604.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

B. Caractéristiques et composition d'un genre spécifique : le sermon.

Le sermon est le discours de prédication le plus important. Chez les catholiques, le sermon est le discours prêché, plusieurs fois par semaine, au cours de la liturgie ; il en est le noyau central, mais c'est aussi un élément autonome, un événement à soi seul. On distingue le sermon des grandes stations de celui des petites stations, forme la plus fréquente à Paris au XVIIe siècle[296] (un à deux sermons par semaine, plus le dimanche, d'une durée d'à peu près une heure, le plus souvent l'après-midi), et des sermons détachés, sermons dominicaux, panégyriques des saints, à l'occasion de circonstances particulières : inauguration d'église, vêture et profession[297], abjuration d'un notable protestant, séance inaugurale d'Assemblée, en particulier du Clergé de France, synodes des diocèses, mais aussi stations et missions[298]. Le sermon classique, tel qu'il est pratiqué à l'époque de Bossuet, est un exercice très codifié puisqu'il s'agit d'une sorte de conférence prononcée en chaire, qui doit prêcher à la fois le dogme – c'est-à-dire l'enseignement tiré d'une vérité évangélique – et la morale – soit la conséquence pratique du dogme dans la vie quotidienne. Le texte biblique en est le point de départ, puisqu'un ou deux versets, généralement empruntés aux lectures du jour, donnent la matière du discours. La structure du sermon classique s'inspire du discours judiciaire antique, puisqu'il comprend un double exorde, le deuxième se terminant par un *Ave Maria*, un développement en deux, trois ou même quatre points, et enfin une péroraison, qui conclut le sermon. Prononcé et rédigé en français, il s'appuie prioritairement sur la Bible (la Vulgate), qui devient support et matière de la prédication.

La construction du sermon protestant est similaire. Jean Claude commence son traité d'homilétique par le rappel de la composition du sermon :

> Il y a en général cinq Parties dans un Sermon ; l'Exorde, la Connexion, la Division, la Tractation & l'Application ; Mais parce que la Connexion & la Division sont des Parties qui doivent être extremement courtes, on ne doit proprement conter que trois Parties[299].

On reconnaît les mêmes parties que celles du sermon catholique : l'exorde (qui contient l'annonce du plan) le développement doctrinal et son application morale. L'*Ave Maria*, est évidemment absent de la fin de l'exorde qui se signale par un appel à la bénédiction de Dieu.

---

[296] Isabelle Brian, « Le mondes des prédicateurs à Paris, de la Fronde aux Lumières », *Revue Bossuet*, supplément au n° 2, *L'Éloquence de la chaire à l'âge classique*, 2011, p. 23-39.
[297] Voir Antoinette Molinié (dir.), *Le Corps de Dieu en fêtes*, Paris, Cerf, 1996.
[298] Jacques Truchet, « Prédication classique et séparation des genres », art. cit., p. 127-133.
[299] Jean Claude, *Traité de la composition d'un sermon*, *op. cit.*, p. 163.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Ainsi, exposant les termes de son sujet, le vieil homme et l'homme régénéré (« Sermon sur le Fidele mort et vivant »), Paul Ferry poursuit :

> Non qu'en aucun d'eux l'un fust encor effectivement separé de l'autre : mais pource que l'un y travailloit, & que l'autre y avoit esté condamné, Et pour les autres raisons, que nous espérons, si Dieu nous bénit, de vous représenter maintenant[300].

De même, à la fin du « Sermon sur le Mariage spirituel du Fidele », il n'interrompt pas son développement et mêle adroitement les termes de son argumentation à l'orientation du plan :

> car c'est le sens de ce Texte, & l'un des fruits de la Mort et de la Résurrection de Christ que nous nous sommes proposé, sous le bon plaisir de Dieu, de considérer avec vous[301].

Les expressions peuvent varier. Charles Drelincourt invoque l'aide du Saint-Esprit pour formuler le sermon qu'il s'est proposé de prononcer :

> Avec l'assistance du Ciel, nous aurons premierement, à voir en peu de mots, ce que c'est que d'estre en Iesus Christ : Secondement ; comment celuy qui est en Iesus Christ doit estre nouvelle creature ; Et en troisiéme lieu, [...] nous nous arresterons à considérer cette exclamation de Saint Paul, les choses vieilles sont passées : Voicy toutes choses sont faites nouvelles[302].

La formule est convenue, mais il s'agit aussi de marquer nettement la différence avec l'usage romain, comme il le souligne dans un autre sermon :

> Au lieu de l'*Ave Maria*, que les Predicateurs de la Communion de Rome disent à l'entrée de leurs Sermons, ceus de l'Eglise ancienne imploroient comme nous faisons la grace et l'assistance du Saint Esprit ; Et de là vient cet excellent hymne, Vien Esprit Createur[303].

L'inscription dans la tradition de « l'Eglise ancienne » légitime la pratique réformée tandis qu'elle discrédite celle des catholiques. Le sermon protestant se distingue aussi du sermon catholique par un certain nombre de traits dominants, mais qui ne relèvent pas de la structure, et sur lesquels nous reviendrons par la suite : le rejet de l'*inventio* rhétorique et des références à des auteurs profanes, la paraphrase des Écritures, une explication le plus souvent littérale du texte (mais il arrive que le pasteur propose une explication imagée qu'il a besoin, par ailleurs, de justifier), l'accumulation des citations bibliques, enfin l'explication mot à mot du texte qui fournit le plan de l'exposition, encore que cette méthode ne soit pas systématique. Un autre aspect apparaît comme discriminant : la longueur, élément sur lequel nous reviendrons dans la dernière partie de notre travail.

---

[300] Paul Ferry, « Le Fidele mort & vivant », *Quatre sermons*, p. 9.
[301] Paul Ferry, « Le Mariage du Fidèle », *Quatre sermons*, p. 67.
[302] Charles Drelincourt, « Le Renouvellement du Monde », R3, p. 5.
[303] Charles Drelincourt, *Le Pasteur fidele, ou Sermon sur les Actes des Apôtres, chap. 20. vers. 28., Prononcé en l'Eglise Reformée de Gien le 27. Octobre 1658*, Charenton, Louis Vendosme, 1658, p. 37.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

L'exorde, que nous venons d'évoquer par sa clôture, constitue un moment-clé du sermon, en tant qu'ouverture du propos. Comment les prédicateurs commencent-ils leurs sermons ? Comment captent-ils l'attention ? Si, d'après le théoricien Samuel Chappuzeau (1625-1701)[304], l'exorde doit être court et en rapport avec le sujet traité – cette indication étant souvent rappelée par les traités sur la prédication – la pratique diffère entre protestants et catholiques. Dans les sermons protestants, l'exorde est généralement assez long, ce qui tient à la volonté des pasteurs de contextualiser et de mettre en rapport différents passages des Écritures pour bien justifier le choix de leur texte. Ainsi, le sermon de Charles Drelincourt, prêché sur les versets 13 et 14 du psaume 40, commence par un parallèle entre les maladies et les maux contemporains (les Espagnols viennent de prendre la ville de Corbie). L'effet est le même : on en éprouve une forte douleur au point d'en être aveuglé et de délaisser les causes et les remèdes. Le pasteur poursuit alors sur un autre parallèle entre l'auditoire et les « petits enfans » visant à montrer encore une fois que dans la douleur, la raison est malheureusement mise à distance. Pourtant, les prophètes – Charles Drelincourt convoque successivement Michée, Jérémie et Amos — ont enseigné, il y a longtemps déjà, qu'il fallait savoir écouter les avertissements de Dieu et savoir, par la pénitence, se réconcilier avec lui. À ce stade du sermon, les versets du psaume (dont le lecteur peut prendre connaissance sur la page de garde du sermon), « *Donne nous ton secours pour sortir de détresse : Car le secours de l'homme est vanité. / Nous ferons proüesse en Dieu, & il foulera nos ennemis* », n'ont toujours pas été cités. Ils ne le seront que quinze pages après le début du sermon, juste avant l'annonce du plan. Entre temps, outre les prophètes évoqués, le pasteur a cité ou renvoyé à la Genèse, à l'Apocalypse, à Esaïe, Samuel, Osée, Luc, à l'épître aux Philippiens, à la première épître de Pierre, au deuxième livre des Rois, à Joël, à Ezéchiel, à Jonas. Le cas de ce sermon pour un jour de jeûne n'est pas exceptionnel (notamment dans la prédication de Drelincourt). L'exorde a en effet une fonction instructive où la multiplication des références bibliques vise aussi à montrer à l'auditeur la cohérence du texte biblique par le réseau de concordances qu'il établit. Il ne doit en aucun cas susciter la complaisance, ce que souligne Pierre Du Moulin en prenant l'exemple qui fait autorité en la matière :

> Ces paroles de Iesus Christ que nous vous avons leuës, sont le commencement de la premiere predication que Iesus Christ a faite à ses disciples. Or la coustume des orateurs est d'avoir des exordes attrayans &

[304] Sur Samuel Chappuzeau, voir *infra*, p. 109.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

agreables pour s'insinuer doucement dans les esprits des auditeurs. Iesus Christ n'a pas fait ainsi. Car voici un exorde par lequel il semble qu'il vueille chasser ses auditeurs, & les degouster de sa doctrine[305].

Il arrive que Paul Ferry commence par une référence à l'Antiquité ; par exemple, dans l'exorde du « Sermon sur la mort du Roy Louis XIII », s'appuyant sur Plutarque, il rappelle, pour capter l'attention et introduire son propos, la manière dont Aratos annonce la destruction de Megalopolis[306]. Mais, le plus souvent, c'est par une remarque d'ordre général, s'appuyant sur de nombreuses citations bibliques, que l'exorde commence. Méthode qui n'est pas sans inconvénient car elle tend à faire oublier (pour le lecteur du moins) le ou les verset(s) support(s) du sermon. Aussi, une fois amené dans le propos, le texte est incessamment repris pour être toujours porté à l'attention de l'auditoire.

En matière d'exorde, les traités catholiques ne signalent pas de règle particulière. Bossuet, dans le « Sermon sur la pénitence » du *Carême des Carmélites*, commence de manière plutôt singulière en proposant une sorte d'étude de cas, où il envisage la situation d'un homme qui a entrepris une démarche de pénitence : « Examinons, je vous prie, attentivement ce que peut désirer un homme que le remords de sa conscience presse de retourner à la droite voie[307]. » Cet homme qu'il met en scène est le fil directeur de l'exorde et sert l'annonce du plan. L'entrée en matière est particulièrement dynamique, mais c'est un exemple parmi d'autres qui ne permet pas de tirer une conclusion sur la façon dont Bossuet construit ses exordes. Le théoricien Bretteville, de manière assez provocatrice, nie pour sa part, toute utilité à cette partie du discours, affirmant même son absence dans les sermons des premiers Pères de l'Église. Ceux-ci se contentaient en effet de lire un passage des Écritures « & c'étoit en quoy consistoit toute la force de leur eloquence, à laquelle rien ne pouvoit resister[308] ». Il se plaint d'ailleurs de la disparition de ces pratiques primitives : « Les beaux Exordes sont trop à la mode ; & tandis que le bel Esprit regnera dans les Sermons, on n'en reviendra jamais aisément[309] », déplorant la suprématie du beau sur l'utile. Le théologien protestant Hyperius[310] avait développé la même idée au XVIe siècle. Conformément à la thèse qu'il expose dans son ouvrage – thèse selon laquelle le discours est tout aussi convaincant

---

[305] Pierre Du Moulin, s9, D9, p. 158.
[306] Voir *infra*, n. 1152.
[307] Bossuet, « Sermon sur la pénitence », *Carême des Carmélites, O.O.*, t. III, p. 597.
[308] Abbé de Bretteville, *L'Éloquence de la Chaire et du Barreau, op. cit.*, p. 117.
[309] *Ibid.*, p. 118-119.
[310] Hyperius [Andreas Gerhard] est un théologien flamand né à Ypres en 1511 qui a étudié à Paris, et séjourné en Angleterre de 1536 à 1540. Il meurt en 1564. Il est l'auteur d'un traité de prédication : *Enseignement à bien former les sainctes predications et sermons ès Eglises du Seigneur : Contenant vraye methode d'interpreter et appliquer populairement les sainctes Escritures par lieux communs, ...*, Genève, Jean Crespin, 1564. Sur l'influence de ce traité sur la prédication réformée en Europe, voir *infra*, n. 390.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

sans éloquence, quand on dit les choses avec bonté et sincérité –, l'exorde n'a pas besoin d'être très recherché. Le début du sermon – il cite différents exemples d'exordes de Jean Chrysostome – accrochera naturellement l'auditeur, qui, d'ailleurs, rentre dans le temple impatient d'écouter les vérités de Dieu[311].

C. Des prédicateurs théoriciens

Les prédicateurs de notre corpus n'ont pas écrit de traité d'homilétique, mais ils ont rédigé des propos, voire des textes, qui théorisent la prédication. Quand on compare leurs propos, on s'aperçoit que tous prônent la simplicité, une grande humilité, qu'ils insistent sur les devoirs des auditeurs et qu'ils ne donnent pas de méthode structurelle. Les propos sur la prédication ne concernent bien souvent que l'*elocutio*, l'éloquence naturelle étant revendiquée.

1. Jean Lejeune

L'oratorien rédige en tête de son *Missionnaire de l'Oratoire*, un « Advis », texte prescriptif qui s'adresse successivement à deux publics distincts : d'abord aux jeunes missionnaires puis aux jeunes curés. Ce livre, qui peut s'apparenter à un petit traité de prédication, sans se présenter comme tel néanmoins, s'adresse à un public inexpérimenté, qui a besoin de repères et de références, et dont la formation n'est peut-être pas encore suffisante, malgré les efforts entrepris dans ce sens par différents ordres ou congrégations. Ce petit texte a peut-être contribué au succès de l'ouvrage, attesté par ses rééditions successives[312]. Sans structure précise, il se présente simplement comme une succession de paragraphes aux sujets variés. Il contient aussi bien des conseils pratiques, concrets, parfois de simple bon sens :

> Si quelque particulier parle mal de vous, ou de vos Sermons gardés-vous bien d'en rien dire en Chaire.1° Cela l'aigriroit, & il en diroit possible encore plus : au lieu qu'avec le temps il pourra estre touché de vos Sermons, & se repentir. 2° Fort peu de personnes sçavent le mal qu'il dit de vous : mais si vous en parlés en Chaire, vous le faites sçavoir à toute la Ville[313].

---

[311] Andreas Hyperius, *ibid.*, p. 62-70.
[312] Cinthia Meli indique que *Le Missionnaire de l'Oratoire* « a été réimprimé à huit reprises (à Toulouse, chez Jean Boude, en 1663, 1667, 1676 et 1688, à Paris, chez C. Coignard en 1663 et F. Léonard en 1670 et 1671, à Rouen, chez Lallemand, en 1667) » (« Vers une littérature sermonnaire : les recueils de sermons en France au XVIIe siècle », art. cit., p. 112). Auguste-Marie-Pierre Ingold mentionne une édition supplémentaire en 1664 à Paris chez J. Henault (*Essai de bibliographie oratorienne*, Genève, Slatkine [Paris], [diffusion Champion], 1972, chap. XXVI « Le P. Lejeune », p. 77-78).
[313] Jean Lejeune, « Advis aux jeunes predicateurs », *Missionnaire*, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Il fournit également des rappels statutaires ou institutionnels, comme la soumission à l'évêque :

> Ne faites rien du tout par dependance de l'Evesque, vous n'estes que son instrument, & l'instrument ne fait rien que par la conduite de la cause principale. C'est aux Evesques que le Sauveur a dit Qui vous mesprise, me mesprise[314].

Le rappel de la suprématie de l'autorité épiscopale, un siècle après le décret du concile de Trente, laisse penser que l'obéissance n'est pas toujours la règle. Les prêtres envoyés en missions doivent pourtant être les adjuvants des curés des paroisses, ce que rappelle Jean Lejeune s'adressant à la jeune génération de prédicateurs :

> Vous aurez aussi plus de benediction si vous ne faites rien que par ordre & conduite des Curez des lieux où vous preschez, ne passez iamais devant eux, ne passez iamais contre eux ny en Chaire, ny ailleurs ; vous pouvez bien les advertir de leurs defauts, mais doucement, charitablement, en secret & avec respect. Ils sont les Peres en la Parroisse, nous sommes les serviteurs envoyez pour les servir en la sanctification des ames : ils ont une puissance ordinaire, la nostre n'est que deleguée : ils sont les Pasteurs, nous sommes comme les chiens pour abbayer contre les loups, & repousser dans le troupeau les brebis qui s'en separent : ils sont comme les meres, nous comme les nourrices[315].

Par l'emploi multiplié des images, il insiste bien sur les prérogatives des curés et sur la posture de mise en retrait des prédicateurs missionnaires, qui occupent nécessairement la deuxième place. Ce rappel témoigne aussi certainement des tensions, des dissensions, voire des conflits, qui peuvent surgir entre les prêtres en place et ces missionnaires qui viennent investir temporairement le terrain. Il y a là une concurrence qui n'est pas nécessairement appréciée de la part des curés de paroisse. Tensions dans certains cas, mais soulagement et accueil favorable dans d'autres, car des prêtres, inquiets de l'importance réaffirmée de leurs lourdes tâches pastorales, sont parfois heureux de voir arriver à leur secours des missionnaires spécialement formés[316].

L'idée principale de cette préface aux sermons est l'humilité ; le prédicateur ne doit avoir qu'un seul modèle : le Christ. En soulignant qu'on apprend beaucoup plus en priant qu'en multipliant les lectures, conformément à l'idée d'un prédicateur inspiré plutôt qu'érudit, ou – pire encore – laborieux, Lejeune s'inscrit dans la lignée de l'*Imitatio Christi*[317]. La prière et la méditation sont ainsi les clés d'une bonne prédication : « Saint Thomas, saint Bonaventure, saint Vincent Ferrier, et d'autres saints prédicateurs ont plus appris aux pieds

---

[314] *Ibid.*, n. p.
[315] *Ibid*, n. p.
[316] Nicole Lemaître (dir.), *Histoire des curés, op. cit.*, p. 195-196.
[317] Même s'il ne le recommande pas dans sa liste de lectures, il cite l'ouvrage à plusieurs reprises dans ses sermons. Par exemple, il cite le chapitre 40 du livre III de l'*Imitation*, fait référence à « Thomas A Kempis » (Sermon V. « L'innocence est la plus sure voie du salut », *Missionnaire*, Migne, col. 70).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

des autels et du crucifix qu'en aucune école ou bibliothèque[318]. » Un seul texte est essentiel : la Bible. Prêcher est impossible sans une bonne connaissance des Écritures :

> Lisez & relisez assiduëment l'Écriture sainte. Vous n'entrerez en chaire que pour prêcher la parole de Dieu, comme ferait Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont vous tenez la place : il en faut donc bannir toute sorte de fables et autres sciences profanes. Un seul passage de la sainte Bible a plus de force sur l'esprit des chrétiens que cent raisonnements humains : ne craignez donc pas de la prêcher toute pure.

L'injonction forte souligne l'obligation de ne prêcher que la Parole de Dieu, dont l'orateur sacré doit être imprégné, en rappelant la filiation christique, qui impose le rejet de toute parole fausse : « fables et autres sciences profanes », sans qu'on sache précisément à quels textes ou à quels discours renvoie cet interdit. Néanmoins, pragmatique, l'oratorien conseille quand même quelques lectures complémentaires, au nombre desquelles le lecteur n'est pas surpris de trouver Augustin, Jean Chrysostome et Louis de Grenade, qu'il faut apprendre par cœur :

> Si vous y voulez adjouter quelque chose, les livres qu'il me semble que vous devez lire principalement sont S. Augustin, S. Chrysostome, la Somme de S. Thomas, la Vie des Saincts & quelques commentaires sur l'Escriture, si vous en avez le moyen : mais apres l'Escriture, le livre que vous devez lire & relire souvent, ce sont les œuvres spirituelles de Grenade, il les faudroit sçavoir quasi toutes par cœur, & les prescher par tout, mesme de mot à mot, & on verroit des fruicts admirables[319].

La liste des lectures conseillées est courte, constituée d'un petit nombre d'auteurs (bien que, si l'on considère l'ensemble des œuvres de chacun de ces auteurs, cela représente une quantité importante de lectures). Elle peut même encore se restreindre à l'essentiel, la Bible et Grenade[320]. Aux fidèles aussi Jean Lejeune recommande dans ses sermons la lecture des œuvres spirituelles de Grenade : « Ouvrez la Guide des pecheurs ou le Memorial de Grenade si vous l'avez, si vous ne l'avez pas achetez le & vous donnez la patience de le lire un peu attentivement[321]. »

En 1669, Lejeune fait paraître un autre recueil de sermons de missions, qu'il accompagne là encore d'un « Advis aux ieunes curez et missionnaires », texte qui n'a pas la dimension du précédent et se limite à quelques conseils très concrets sur la confession,

---

[318] Jean Lejeune, « Advis aux jeunes predicateurs » *Missionnaire*, n. p.
[319] *Ibid.*, n p.
[320] Louis de Grenade est aussi l'auteur d'une *Rhétorique de l'Église*, [*Rhetorica ecclesiastica*, Lisbonne, 1576], traduction française parue à Paris en 1698 (indiquée par Pierre Ferrand, « La mémoire dans les traités d'éloquence sacrée au XVIIe siècle en France », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. XLIII, n° 85, 2016, p. 279), que Lejeune ne recommande pourtant pas aux jeunes prédicateurs. D'ailleurs, fait notable, aucun traité de prédication ne figure dans sa liste.
[321] Jean Lejeune, Sermon XII. « Du temps de la penitence. Qu'il ne la faut remettre au temps advenir », *Missionnaire*, t. I, p. 269.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

l'instruction des mystères de la foi et le baptême[322]. Toutefois ce qui frappe dans ce texte et dans le précédent, c'est la récurrence du mot « expérience ». À de multiples reprises, le professionnel de la chaire fait appel à sa connaissance des situations vécues. Ce n'est pas seulement un argument d'autorité (l'homme de terrain), ni une posture d'humilité (son savoir n'est pas livresque mais expérimental), mais les propos de Lejeune témoignent d'une préoccupation essentielle, celle de transmettre des recommandations utiles, fruits d'une longue observation. Il réitère ses conseils dans un « Avertissement » situé à la fin du *Missionnaire de l'Oratoire*, notamment sur ce qu'il considère comme essentiel en matière de prédication, l'enseignement des mystères, sur lesquels il faut revenir fréquemment :

> Mon cher Lecteur, ie vous conjure, par les entrailles de la misericorde de Iesus, de lire avec zele et vigueur les susdits Mysteres à la fin de tous les Sermons de la Mission ; & quand vous preschez Advent & Caresme, de les dire au moins tous les Dimanches & Festes à la fin du Sermon ; & pour grande & celebre que soit la Chaire où vous preschez, ne craignez pas d'en estre mesprisé : toutes les gens de bon sens loüeront vostre zele, seront bien aises que vous les déchargiez de la peine qu'ils seroient obligez de prendre à les enseigner à ceux qu'ils ont en charge. Et puis il faut chercher Dieu et preferer son honneur aux iugements du monde. : Si vous avez sa gloire & le salut des ames devant les yeux, il aura soin de vostre honneur[323].

Le premier sermon du *Missionnaire de l'Oratoire* porte sur la Parole de Dieu, le principe de la mission et surtout sur les devoirs des auditeurs.

> Il est vray que les Predications qui se font en l'Advent & au Caresme, ne se font aussi, & ne se doivent faire que par Mission, mais il peut arriver, & il arrive souvent que ce n'est pas Dieu qui vous y attire : c'est la coustume, la compagnie, la curiosité, la demangeaison d'entendre des conceptions hautes, & sublimes, des discours curieux, estudiez, peignez, ajustez : mais quand vous estes assidus à entendre, des predications simples, familieres, populaires, où l'on presche la parole de Dieu toute pure, nuë, sincere, sans fard, sans art, sans eloquence humaine, sans meslange de curiosité ; des Predications qui ne flattent point, mais qui percent, qui repriment, qui invectivent contre les vices, qui vous excitent à la penitence et vous remplissent d'amertume ; certes il est plus que tres-probable que c'est Dieu qui vous y attire, que c'est Dieu qui vous veut convertir[324].

Les auditeurs doivent être réceptifs à la Parole de Dieu, même si elle n'est pas éloquente, surtout si elle n'est pas éloquente, car ce n'est qu'à cette condition qu'elle est recevable. C'est sur ce principe qu'il établit la supériorité des sermons de missions sur ceux du Carême :

> Il est vray que les Sermons qu'on fait le matin en Caresme : ces torrens d'eloquence qui se font entendre és Dimanches & Festes solemnelles, sont plus que tres-profitables & salutaires aux ames fideles ; mais quand on fait des Predications, des Catechismes & Doctrine Chrestienne le matin, le soir, à midy, un mois ou deux sans interruption, des Predications morales, familieres, accommodées à la condition & capacité

---

[322] Jean Lejeune, *Le Missionnaire de l'Oratoire, Sermons sur les commandemens de Dieu, et un tableau de la vraye Penitence, sur l'Evangile de la conversion de Sainte Magdelaine, Huitiesme partie*, Paris, Frédéric Léonard, 1669.

[323] Jean Lejeune, Sermon LXXX. *Missionnaire*, t. II, p. 1068.

[324] Jean Lejeune, Sermon I. « Que la Mission & le bon usage qu'on en fait, est une marque de predestination »*Missionnaire*, t. I, p 8.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

d'un chacun, les veritez entrent bien plus avant, & demeurent bien plus lontemps en l'esprit & au centre du cœur[325].

La mission, comme le montre Lejeune, a de nombreux avantages sur les temps dominicaux, des fêtes et du Carême : la fréquence plus élevée des sermons, leur simplicité – ce ne sont pas des « torrents d'éloquence » –, enfin leur adaptation au public.

2. Bossuet sur la prédication

Bossuet, qui incarne dans la deuxième moitié du XVIIe siècle l'excellence de la prédication, n'a laissé aucun traité sur cette matière, alors même que bien des prédicateurs ont publié sur la question[326]. Toutefois, les trois sermons qu'il consacre à la Parole de Dieu dans les trois Carêmes parisiens de 1660, 1661 et 1662[327] livrent, d'une certaine manière, sa théorie à ce sujet. Durant trois années successives, Bossuet a prêché sur la Parole sacrée dans un sermon de Carême, qui constitue ainsi un méta-discours[328]. La récurrence du sujet montre à elle seule que la réflexion sur l'éloquence sacrée est un passage obligé dans le cheminement constitué par les discours au fil des jours[329] mais constitue également un enjeu. À cet égard, le sermon premier du *Missionnaire de l'Oratoire*, de Jean Lejeune, remplit cet office dans la structure particulière que constitue la mission. À la lecture des trois sermons de Bossuet, il apparaît pourtant clairement que celui-ci n'a pas considéré le sujet comme un exercice obligé, mais qu'il a personnellement réfléchi à la question, comme en témoignent les prolongements successifs qu'offrent les sermons les uns par rapport aux autres. Le premier, « Sermon sur la soumission due à la Parole de Jésus-Christ » (*Minimes*, 1660), est prêché sur l'épisode de la Transfiguration du Christ, et particulièrement sur Matthieu 17, 5, verset qui contient la célèbre expression *ipsum audite*. L'exorde souligne l'importance du sens auditif, le premier devoir du chrétien étant d'écouter la Parole de Dieu. Le prédicateur souligne l'importance de l'avènement du Christ, qui met fin à un certain nombre d'interrogations par son autorité : le

---

[325] *Ibid.*, p. 13-14.
[326] Cinthia Meli suggère qu'en 1694 au moment où Philippe Goibault du Bois publie son ouvrage contre l'éloquence auquel répondra Arnauld (*Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs*, Amsterdam, Pierre Brunel, 1695), Bossuet est occupé à répondre au père Caffaro au sujet du théâtre.
[327] On note l'absence de sermon sur ce sujet dans les Carêmes de Saint-Thomas-du-Louvre et de Saint-Germain.
[328] Il s'agit du « Sermon sur la soumission due à la Parole de Jésus-Christ » (*Carême des Minimes*), du « Sermon sur la Parole de Dieu » (*Carême des Carmélites*), enfin du « Sermon sur la prédication évangélique » (*Carême du Louvre*). Voir Pierre Zoberman, « Rhétorique et prédication : sur la prédication évangélique et les sermons sur la parole de Dieu », *Littératures classiques*, n° 46, *Bossuet : Le Carême du Louvre (1662)*, Paris, Champion, 2002, p. 33-53.
[329] C'est en tout cas ce qu'affirme Aurélien Hupé dans son mémoire de DEA. Il écrit en effet qu'il était de coutume d'ouvrir les stations de Carême par « un sermon méta-discursif définissant les devoirs des auditeurs et des prédicateurs » (p. 63).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Christ a parlé, il suffit de l'écouter et de lui obéir. Bossuet construit son sermon en trois parties : la parole de la doctrine du Christ détermine ce qu'il faut savoir, la parole de ses préceptes comment il faut agir, la parole de ses promesses ce qu'il faut espérer. Comme l'indique le titre, mais aussi le plan, le sermon de Bossuet met davantage l'accent sur la manière de recevoir le sermon que sur celle de le prononcer. Le sermon est scandé par la répétition de l'expression latine *ipsum audite* (citée douze fois dans le sermon[330]), accompagnée de sa traduction « écoutez-le », qui offre des variantes suivant l'argumentation développée par Bossuet. « Écoutez Jésus ; écoutez-le, croyez ce qu'il fait ; mais écoutez-le, faites ce qu'il dit[331] » ; « Écoutons Jésus ; mais écoutons-le comme il parle, prenons ses sentiments comme il nous les donne[332] » ; « Écoutez un conseil de miséricorde[333] ». En réalité, l'incessant rappel correspond aussi à une manière de prêcher qui consiste à réclamer l'attention des fidèles à l'égard de la Parole de Dieu, c'est-à-dire à l'égard de celle du prédicateur qui la transmet. Bossuet n'aborde que de manière indirecte la difficulté de prêcher quand il évoque les pressions exercées par les auditeurs qui ne veulent entendre que d'agréables paroles, des paroles qui ne contraignent pas. Mais le prédicateur doit résister :

> Que si quelque docteur véritable, de ceux dont parle l'apôtre saint Paul, *qui traitent droitement et fidèlement la parole de vérité*, au lieu de cette voie large et spacieuse qui nous mène à la perdition, leur montre le chemin du salut dans une vie pénitente : « Otez-nous, disent-ils, cette voie : *Auferte a me viam, declinate a me semitam* : ôtez-nous de cette voie, elle est trop incommode ; tirez-nous de ce sentier, » il trop étroit. S'il les presse par l'Evangile, et qu'il leur dise : C'est Jésus qui parle : Ha ! nous ne voulons point entendre sa voix, elle nous fâche et nous importune[334].

La critique est indirecte mais auparavant, Bossuet a souligné l'attitude rétive de son auditoire, qui peut mener à de telles pressions sur le prédicateur :

> Que si vous vous plaignez, Chrétiens que vos forces ne suffisent pas pour suivre ce Dieu qui vous appelle (vous me faites tous cette objection, je lis dans vos cœurs), regardez que non seulement [Jésus] marche devant, mais encore qu'il se tourne à vous pour vous tendre sa main charitable[335].

Certes, là encore, la critique n'est pas frontale mais formulée par le biais d'une hypothèse accompagnée de la suggestion d'une solution, néanmoins, le prédicateur en fait le constat : l'auditoire n'est pas disposé à recevoir le message. On pourrait croire que ce sermon ne traite pas de l'art de prêcher (ce qui explique que l'article de Jean-Pierre Landry intitulé

---

[330] Laurent Susini relève près de quarante occurrences de l'expression dans l'ensemble des œuvres oratoires de Bossuet, « "*Ipsum audite*" : la parole de Dieu dans les *Œuvres oratoires* de Bossuet », art. cit., p. 84.
[331] Bossuet, « Sermon sur soumission due à la Parole de Jésus-Christ », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 258.
[332] *Ibid.*, p. 259.
[333] *Ibid.*, p. 263.
[334] *Ibid.*, p. 260.
[335] *Ibid.*, p. 258-259.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« Parole de Dieu et parole des hommes : Limites et légitimité de la prédication selon Bossuet[336] » ne le prenne pas pour objet) ; en réalité, il traite principalement de cela. Pour Bossuet, il n'y a pas de méthode à suivre en matière de prédication ; c'est sans doute la raison pour laquelle il n'a pas rédigé d'*ars praedicandi*. L'efficacité de la parole tient à la docilité et à la qualité d'écoute des auditeurs, à leur volonté d'ouvrir leur cœur au message divin. Bossuet réclame l'obéissance.

Sa pensée s'affirme et se précise dans le « Sermon sur la Parole de Dieu » du *Carême des Carmélites* (1661), prêché sur le même verset de Matthieu. Il reprend l'idée maîtresse du sermon des *Minimes*, exprimée en ces termes : « il faut seulement écouter et croire[337] ». Bossuet expose dans ce sermon son idée de l'alliance de l'autel et de la chaire (« Jésus-Christ prêche dans l'un et dans l'autre », p. 620), propose un plan en trois parties : « au dehors la vérité de sa parole », « au dedans sa prédication intérieure », l'obéissance due à sa Parole, et reprend l'idée du sermon de 1660 sur le devoir des auditeurs, en précisant sa pensée ; on ne doit pas venir à l'église pour écouter de beaux discours :

> Les chrétiens délicats qui, ne connaissant pas la croix du Sauveur, qui est le grand mystère de son royaume, cherchent partout ce qui les flatte et qui les délecte, même dans le temple de Dieu, s'imaginent être innocents de désirer dans les chaires les discours qui plaisent et non ceux qui touchent et édifient, et énervent par ce moyen toute l'efficace de l'Evangile[338].

Il ajoute un peu plus loin : « Vous devez maintenant être convaincus que les prédicateurs de l'Évangile ne montent pas dans les chaires pour y faire de vains discours qu'il faille entendre pour se divertir[339]. » Déguiser la Parole de Dieu constitue un scandale auquel Bossuet essaie de rendre son auditoire sensible :

> Mais pensez maintenant, mes Frères, quelle est l'audace de ceux qui attendent ou exigent même des prédicateurs autre chose que l'Evangile ; qui veulent qu'on leur adoucisse les vérités chrétiennes, ou que, pour les rendre agréables, on y mêle des inventions de l'esprit humain ![340]

Bossuet, en poursuivant sa réflexion sur la capacité à écouter des auditeurs, aborde la question de l'éloquence, au sujet de laquelle il renvoie à l'image employée par Augustin : l'éloquence n'est que la suivante de la sagesse. Il définit le prédicateur évangélique comme

---

[336] Jean-Pierre Landry, « Parole de Dieu et parole des hommes : Limites et légitimité de la prédication selon Bossuet », *Littératures classiques*, n° 39, *Littérature et religion*, 2000, p. 221-236.
[337] Bossuet, « Sermon sur la Parole de Dieu », *Carême des Carmélites*, *O.O.*, t. III, p. 619.
[338] *Ibid.*, p. 622. L'expression de Bossuet « énervent [...] toute l'efficace de l'Évangile » n'est pas sans faire penser au reproche de Jean Lejeune à Jean-François Senault, à savoir d'« énerver la parole de Dieu » tandis que Senault reprochait à Lejeune un style « trop familier et trop simple » (Abbé Grange, *Étude sur la vie et les œuvres du Père Lejeune*, Limoges, Ducourtieux, 1867, p. 16).
[339] Bossuet, « Sermon sur la Parole de Dieu », *Carême des Carmélites*, *O.O.*, t. III, p. 625.
[340] *Ibidem.*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« celui qui fait parler Jésus-Christ[341] », qui n'altère pas la parole divine, n'y ajoute rien, ne la corrompt pas par son « langage d'homme[342] ». Certes, les prédicateurs qui appliquent ces principes ne sont peut-être pas nombreux, reconnaît-il, mais les auditeurs ne les encouragent pas non plus par leur attitude : « Voulez-vous savoir, Chrétiens, quand Dieu se plaît à parler ? Quand les hommes sont disposés à l'entendre[343]. » Il développe dans la deuxième partie du sermon la doctrine augustinienne du prédicateur intérieur, reprise et développée dans le « Sermon sur la prédication évangélique » du *Carême du Louvre* (1662). Ce sermon, contrairement aux deux autres, est prêché sur Matthieu 4, 4 (« L'homme ne vit pas seulement de pain, mais il vit de toute parole qui sort de la bouche de Dieu »). C'est l'épisode de Jésus tenté au désert. Il est clair que le choix de ce texte révèle la volonté d'être plus véhément sur le sujet de la réception de la prédication, car, encore une fois, c'est sur ce plan que se place Bossuet. Il ne cache pas son objectif, transformer une « attention forcée » en « application volontaire[344] ». L'exorde repose sur l'expression d'un paradoxe : l'ordre du monde nous apparaît incohérent, les commandements divins sont bafoués et les impies continuent d'exister sans que Dieu dise quelque chose. Mais ce silence est éloquent, « son silence même est une voix publique qui invite tous les pécheurs à se reconnaître[345] ». Le thème de la parole, lié à celui de la pénitence, est ainsi adroitement posé. Il commence son sermon par rappeler d'une part l'attention indispensable de l'auditoire et d'autre part l'absolue nécessité de l'exercice de la prédication :

> C'est en ce saint temps de pénitence que nous devons une attention extraordinaire à cette voix paternelle. Car, encore qu'elle mérite en tout temps un profond respect, et que ce soit toujours un des devoirs des plus importants de la piété chrétienne que de donner audience aux discours sacrés, ç'a été toutefois un sage conseil de leur consacrer un temps arrêté par une destination particulière, afin que, si tel est notre aveuglement que nous abandonnions presque toute notre vie aux pensées de vanité qui nous emportent, il y ait du moins quelques jours dans lesquels nous écoutions la vérité...[346]

Le temps du Carême est en effet précieux pour adopter de bonnes dispositions envers la Parole de Dieu, mais son efficacité ne tient pas à l'éloquence du prédicateur :

> 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 paroles qu'elle inspire aux autres : si bien qu'ils écoutent la prédication,

---

[341] *Ibid.*, p. 627
[342] *Ibidem.*
[343] *Ibid.*, p. 629.
[344] Bossuet, « Sermon sur la prédication évangélique », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 182.
[345] *Ibid.*, p. 173.
[346] *Ibid.*, p. 174.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

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 passe[347].

Deux textes, en amont et en aval de la période des Carêmes parisiens, éclairent encore davantage les vues bossuétistes sur la prédication. Dès 1657, alors que Bossuet n'a pas encore expérimenté la prédication mondaine et curiale, il se déclare méfiant vis-à-vis de l'usage de la rhétorique, ce dont témoigne le « Panégyrique de saint Paul » qu'il prononce à l'Hôpital général alors qu'il est de passage à Paris, et qui constitue une prise de position anti-rhétorique[348]. Il ne se défera pas de cette idée par la suite, comme on l'a vu, même lorsque les circonstances l'amèneront à prêcher devant les Grands. En 1670, c'est-à-dire après son temps de prédicateur, il rédige une lettre au cardinal de Bouillon[349] intitulée *Sur le style et la lecture des Pères de l'Église pour former un orateur* dans laquelle il instruit son destinataire dans l'art de « bien parler ». Il le met en garde – dans ce texte en deux parties, l'une sur la forme, l'autre sur le fond – contre des écueils à éviter, lui donne des conseils, enfin lui recommande un certain nombre de lectures[350]. Ce texte, qui n'est pas un sermon mais s'adresse à un destinataire unique, qui de plus s'adresse non pas à un auditeur ordinaire mais à un praticien, n'offre pas le même regard sur la prédication que les sermons. Les propos de Bossuet sont beaucoup plus pratiques – et, de fait, se rapprochent de ceux de Lejeune dans son « Advis aux jeunes predicateurs ». Surtout, ce que l'on observe, c'est le peu de cas qu'il fait de la rhétorique, trait constant des propos qu'il tient au fil des ans et de sa pratique de la prédication.

3. Pierre Du Moulin et Charles Drelincourt

Ni Pierre Du Moulin ni Charles Drelincourt n'ont écrit de traités d'homilétique, mais ils se sont exprimés tous deux, dans des écrits divers, sur la manière dont la prédication doit s'exercer. Épîtres dédicatoires et sermons d'imposition des mains pour l'ordination de

---

[347] *Ibid.*, p. 187.

[348] Cinthia Meli, dans le chapitre VIII de son ouvrage (*Le Livre et la Chaire, op. cit.*) étudie la théorie de la prédication de Bossuet à partir de deux textes, le « Panégyrique de saint Paul »(1657) et le « Sermon sur la parole de Dieu » (1661), ce qu'elle appelle la « théorie de l'action discursive », et montre bien, dans un premier temps, que Bossuet récuse la rhétorique dans la prédication tout en y ayant recours, mais en s'appuyant sur le parallèle entre l'Apôtre et lui-même, en montrant que ce sont les faiblesses du prédicateur qui font sa force. Dans un deuxième temps, elle fait émerger l'évolution du discours théorique de Bossuet qui, pour se dégager de l'orateur classique, fait intervenir l'auditeur comme élément essentiel.

[349] Cette lettre de Bossuet a suscité diversement l'intérêt des critiques. Voir Anne Régent et Nicolas Laurent, *Sermons de Bossuet, Le Carême du Louvre*, Paris, Atlande, 2002, p. 54.

[350] Pour l'étude de ce texte, voir Thérèse Goyet, *L'Humanisme de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1965, 2 vol.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pasteurs sont des lieux privilégiés pour ces expositions théoriques, mais on trouve aussi des recommandations dans des sermons que rien ne distingue particulièrement des autres. Commençant par rappeler la manière dont Jésus a lui-même procédé avec ses Disciples, Charles Drelincourt insiste sur la nécessité pour les pasteurs de se conformer à ce modèle de simplicité et de charité :

> Mes freres, admirons la sage & misericordieuse conduite de nôtre Seigneur, qui du tems que ses Disciples étoient encore infirmes & debiles en la foy leur donne des enseignemens proportionnez à leur foiblesse. Il leur parle par similitudes & en paraboles : comme un Maitre qui ayant égard à la rudesse de ses Ecoliers, begaye avec eux : & leur peint sur un tableau en de grossieres images les leçons qu'il leur donne.
> Que les Pasteurs imitent cette sainte prudence & cette charité exemplaire du Seigneur Iesus. Qu'ils n'ayent point pour but de paroitre savans : mais de faire, s'il est possible, que leurs Auditeurs le deviennent. Qu'ils s'accommodent à leur portée ; Et qu'à l'exemple de l'Apôtre S. Paul, ils donnent du lait aus uns, & aus autres de la viande solide[351].

Les recommandations, récurrentes, sont simples : imitation de la prédication évangélique, humilité et donc absence de vanité, capacité à s'adapter à l'auditoire, tout en fournissant une argumentation substantielle. Dans l'épître adressée à ses fils et particulièrement à la fin, lorsqu'il s'adresse aux deux qui sont devenus pasteurs, Pierre Du Moulin leur recommande d'être assidus à l'étude mais il précise rapidement ce qu'il veut dire par « acquerir le sçavoir qui vous est necessaire » car le propos pourrait être mal compris :

> Ie ne fay pas consister le vray sçavoir à elaborer & embellir son langage de beaucoup d'ornemens. La simplicité est plus persuasive & a plus d'efficace. Les paroles qui ont plus de lustre, & d'éclat ont ordinairement moins de solidité. La vraye eloquence en paroles s'apprend de celui qui est la Parole mesme, assavoir du Fils de Dieu, qui a parlé en toute simplicité. Un pere auroit mauvaise grace qui exhorteroit & tenseroit ses enfans en termes figurés, & avec fleurs de Rhetorique. Or nous devons parler au peuple que nous instruisons, comme un pere parle à ses enfans & estre touchés envers lui d'une affection paternelle. Vous devez avoir pour but, non pas de vous faire admirer, mais de sauver les ames qui vous sont commises, & former les cœurs à l'obeïssance de Dieu. Ceux qui en ce temps s'estudient à bien dire, au lieu de dire, *considerer*, disent, *faire reflexion* : & appelent les afflictions *des bourrasques de fortune*. Ces façons de parler & autres semblables, sentent la declamation d'escole, & ne sont bonnes que pour les esprits desgoustés. Nostre devoir est, non pas de chatouïller les oreilles, mais de poindre les consciences. Ce que vous ferez, si à une saine doctrine & conforme aux sainctes Escritures, vous adjoutez des vives exhortations et reprehensions : lesquelles sont la pointe de ceste espee de l'Esprit, qui est la Parole de Dieu. Celui qui enseigne sans exhorter & tenser les vicieux, rend les auditeurs plus sçavans mais ne les rend pas meilleurs. Il les apprend à parler & non pas à bien vivre. Il ressemble à un qui verse de l'huile en une lampe mais ne l'allume pas, & à la Lune qui esclaire sans eschauffer[352].

Pierre Du Moulin dissocie nettement le savoir, indispensable au bon pasteur, de sa capacité à savoir bien parler, inutile au prédicateur. La référence, comme chez Lejeune est celle du Christ, il faut donc prêcher simplement en toute humilité sans chercher ni à se mettre en avant (se « faire admirer »), ni à plaire aux auditeurs (l'image récurrente de « chatouïller les oreilles ») qu'il faut d'ailleurs ne pas avoir peur de « tenser ».

---

[351] Charles Drelincourt, s7, R2, p. 546.
[352] Pierre Du Moulin, « A mes fils Pierre, Louis & Cyrus Du Moulin », D8, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Ces propos, qui rappellent ceux de Lejeune et de Bossuet sur la question, sont aussi ceux de Charles Drelincourt. Celui-ci a publié les sermons d'imposition des mains qu'il a prononcés pour deux de ses fils[353], Laurent en 1651 à La Rochelle (relevant de la province synodale de Saintonge), et Henri en 1658 à Gien (province du Berry)[354], donc en dehors de la province synodale d'Île-de-France dans laquelle il officie, ce qui n'est pas dans les règles. D'ailleurs Pierre Du Moulin n'a, semble-t-il, pas demandé d'accommodement personnel pour célébrer l'ordination de ses fils puisque les seuls sermons d'imposition des mains publiés à notre connaissance sont ceux qu'il a prononcés pour Jean Mestrezat en 1614[355], Pierre Le Vasseur en 1646 et un anonyme (on peut penser que si cela avait été un de ses fils, son nom aurait été mentionné)[356]. Dans les deux sermons d'imposition des mains de Drelincourt – *Le saint Ministère* et *Le Pasteur fidele* – la prédication est abordée de façon rapide, jamais de manière approfondie. *Le saint Ministère* se compose en réalité de deux sermons, celui du fils, prononcé le matin du jour de son ordination, et celui du père, prononcé l'après-midi. Pour son sermon d'élection, Laurent Drelincourt (celui d'Henri fait défaut) prêche sur la deuxième épître aux Corinthiens, 4, 7 : « *Nous avons ce tresor en des vaisseaus de terre, afin que l'excellence de cete force soit de Dieu, & non point de nous.* » Le verset renvoie à un autre qui est fréquemment cité par les prédicateurs tant catholiques que protestants tout au long du siècle, le verset 5 : « Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes », le trésor dont il est question étant la connaissance de Dieu. Dans les sermons catholiques et protestants où il est question de l'exercice de la charge de prêtre ou de pasteur, et de la pratique de la prédication, la référence à Augustin et au texte de Paul relève quasiment du passage obligé. Le sermon de Laurent Drelincourt, d'une longueur classique (une quarantaine de pages) est structuré rigoureusement et propose, dans l'exorde, un plan en deux parties qui correspondent aux parties syntaxiques du verset. L'explication sera donc linéaire, les termes du verset sont en effet successivement examinés. Après l'explication vient l'application qui relève du texte injonctif et qui développe le sens moral du verset. Il s'agit de la mise en pratique après le

[353] Charles Drelincourt a aussi prononcé le sermon d'imposition des mains du pasteur Tardif, sermon apparemment non publié.

[354] Charles Drelincourt, « Le saint Ministere de l'Evangile representé en deus sermons, avec tout ce qui s'est passé en l'imposition des mains donnée à Mr Drelincourt, Pasteur de l'Eglise Reformée de La Rochelle par Mr Drelincourt son père Pasteur de l'Eglise Reformée de Paris », R2 et « Le Pasteur fidele, ou Sermon sur les Actes des Apôtres, chap. 20. vers. 28. Prononcé en l'Eglise Reformée de Gien le 27. Octobre 1658 », R3.

[355] Jean Mestrezat, né à Genève en 1592, est devenu pasteur le 27 août 1614 et est resté en exercice à Charenton jusqu'à sa mort en 1657. Il est l'auteur notamment d'un important traité sur l'Église.

[356] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 97-125 (« Sermon fait à Paris avant l'imposition des mains de M^{r}. Mestrezat ») ; s8, D6, p. 155-183 (« Sermon fait devant l'imposition des mains de Monsieur Le Vasseur, le 16. de Septembre 1646 »).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

discours théorique. Ici, le proposant invite l'ensemble des fidèles à se reconnaître misérables, à respecter particulièrement les pasteurs eux aussi « vaisseaux de terre », mais « ce sont en eus qu'il a plu à Dieu de verser son precieus tresor[357] ».

Le sermon de son père, Charles Drelincourt, est prêché sur la première épître de Pierre 5, 1-4. Le sermon fait cent-dix pages ce qui est considérable et on peut estimer qu'il a dû durer à peu près deux heure trente[358]. L'objet du discours est d'entretenir l'assemblée de la dignité de la charge pastorale. Les pasteurs sont ainsi définis : « comme la bouche de Dieu même, par laquelle il parle à son Peuple[359] », ce qui rappelle le propos de Calvin dans son *Institution de la Religion chrétienne* : « par la bouche des hommes il [Dieu] nous parle comme du ciel[360]. » Charles Drelincourt met en avant la simplicité de la cérémonie et s'oppose point par point à l'ordination rituelle des prêtres. Le geste simple de l'imposition des mains s'inscrit, comme il le souligne, dans la tradition apostolique. C'est ainsi que Paul a institué Timothée :

> Car S Paul, accompagné des Pasteurs ordinaires de l'Eglise, imposa les mains à son cher disciple Timothée : Comme cela paroit par ce qu'il dit luy même en la premiere Epitre qu'il luy adresse, *Ne neglige point le don de pieté qui est en toy, lequel t'a été donné par Prophetie, par l'imposition des mains de la Compagnie des Anciens*. Et en la seconde Epitre. *Rallume le don de pieté qui est en toy, qui t'a été donné par l'imposition de mes mains.* Ce saint Apôtre luy commande aussi d'imposer les mains, mais d'user en cela d'une sainte prudence, & de se donner le tems de reconnoitre ceus à qui il les impose, *N'impose point* (dit-il) *hâtivement les mains sur aucun*[361].

L'insistance préalable sur la simplicité de la cérémonie est intéressante à plusieurs égards. D'une part, le propos apparaît en contradiction avec la pratique même : sans doute peu de gestes, peu d'objets (alors que le pasteur rappelle l'utilisation de l'huile, de l'encens, du vêtement dans l'ordination catholique) mais la longueur du prêche, les différentes étapes, très codifiées, montrent bien que la cérémonie protestante s'apparente aussi à un rituel. D'autre part, insister sur la simplicité, comme le fait le pasteur, c'est non seulement se distinguer de

---

[357] Laurent Drelincourt, « Le saint Ministere de l'Evangile representé en deus sermons, avec tout ce qui s'est passé en l'imposition des mains donnée à Mr Drelincourt, Pasteur de l'Eglise Reformée de La Rochelle par Mr Drelincourt son père Pasteur de l'Eglise Reformée de Paris », R2, p. 40.

[358] Pour ce calcul, nous nous appuyons sur une précision de Françoise Chevalier : « Charles Drelincourt prêcha lors du jeûne de mai 1645 durant deux heures et quarante-cinq minutes sur Ésaïe 64, 6 », *Prêcher sous l'Édit de Nantes,op. cit.*, p. 47. Le sermon en question fait 120 pages.

[359] Charles Drelincourt, « Le saint Ministere de l'Evangile », R2, p. 55.

[360] Jean Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, édition de 1560, livre IV, chap. III, § 1 (cité par Thierry Wanegffelen, « Un cléricalisme réformé : Le protestantisme français entre principe du sacerdoce universel et théologie de la vocation au ministère (XVIe-XVIIe siècles) », *Reformation Studies Colloquium*, Birmingham, 2004, p. 9.

[361] Charles Drelincourt, « Le saint Ministere de l'Evangile », R2, p. 58. Timothée a été le disciple, le compagnon de voyage et le proche confident de Paul, qui l'aurait institué évêque d'Éphèse.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

l'Église romaine mais c'est aussi signifier que le pasteur est un membre de la communauté sans gloire particulière.

> Ie m'assure, Ames Chrestiennes, que vous ne vous atendez pas de voir la moindre image de toutes les ceremonies pompeuses que l'Eglise Romaine employe en la consecration de ses Evesques ; & qui ont esté empruntées pour la pluspart, du Iudaïsme & du Paganisme. Les Apôtres n'ont rien fait de semblable ; Et cela ne s'accorde nullement avec la simplicité de l'Evangile qui presche un Sauveur qui est mort nud sur une croix, & qui en mourant a dechiré le voile des ceremonies. Ce Temple ne sera parfumé que de prieres, de loüanges & d'actions de graces ; Et on n'y verra point esplendir d'autre lumiere que celle qui procede du trône de Dieu. Il ne sera point remply d'une nuée qui nous empesche de nous tenir debout, comme il se fit au jour de la dedicace du temple de Salomon ; Et il n'y descendra point du Ciel un feu visible, comme celuy qui consuma l'holocauste du Prophete Elie : Mais si nous prions Dieu comme il faut, il nous couvrira de sa protection divine, il nous sanctifiera par sa presence, il nous embrasera de son zele, & nous enflamera de son amour. Nous ne verserons point d'huile materielle sur la teste de vôtre nouveau Pasteur, & ne le revétirons pas d'habits enigmatiques & figurez : Mais nous osons esperer que Dieu répandra sur luy les dons & les graces de son Esprit, qui est la vraye huile de liesse ; Et qu'il l'enrichira de toutes les vertus convenables à la sainte charge dont il le veut honorer[362].

Il poursuit :

> Au lieu donc d'arrester vos yeus à un vain spectacle, ou d'entreprendre de chatoüiller vos oreilles par quelque discours pompeus, nous avons creu ne pouvoir rien faire de plus à propos que de vous entretenir, avec une simplicité Chrestienne, de la dignité de la charge du saint Ministere ; & de vous proposer le plus brievement qu'il nous sera possible, les devoirs d'un Pasteur fidele, & d'un troupeau zelé[363].

Or, il n'en est pas pour autant un baptisé ordinaire. Dans un article intitulé « Un cléricalisme réformé », Thierry Wanegffelen a bien montré à quel point le principe du sacerdoce universel a vite été abandonné par Luther lui-même pour évoluer vers un cléricalisme, certes différent du cléricalisme catholique, mais qui institue un groupe et établit une différence entre le troupeau et celui qui, choisi par Dieu, est confirmé dans son élection par les hommes. Wanegffelen montre bien, qu'entre la Réforme et la Révocation, le protestantisme français est devenu clérical. La troisième partie du sermon « Le saint Ministere », consacrée à la gloire promise au pasteur, en est un exemple. Le futur prédicateur est amené à recevoir « la couronne incorruptible de gloire ». C'est un élu, qui se distingue du troupeau par sa vocation d'abord, sa formation ensuite – dans une société encore très largement illettrée, les pasteurs reçoivent une solide culture –, enfin par ses compétences et sa charge. Et si le proposant doit recevoir l'approbation de l'assistance – Drelincourt, dans son sermon ne manque pas de souligner les nombreux applaudissements adressés à son fils – il n'en reste pas moins qu'il est d'abord choisi par le consistoire local[364]. L'épître dédicatoire

---

[362] Charles Drelincourt, s2, R2, p. 121-122.
[363] *Ibidem.*
[364] « On pourra juger de ce processus de cléricalisation à travers un texte du très célèbre pasteur du XVIIe siècle, Charles Drelincourt. C'est le sermon que celui-ci a prononcé à Gien en 1658, dans une circonstance un peu particulière, puisque, durant ce culte qu'il célébrait, il a imposé les mains à son fils Henri, qui empruntait donc à sa suite la carrière pastorale. Le titre de la publication qui a promptement suivi est en soi parlant : *Le Pasteur*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

adressée à « A Messieurs les Pasteurs et Anciens & Chefs de famille de l'Eglise Réformée de Gien » placée en tête du sermon « Le Pasteur fidele » atteste aussi de ces étapes : choix du consistoire et élection publique. Le futur pasteur doit être ensuite approuvé par des pasteurs d'églises voisines avec le rituel de la main d'association[365].

La figure du prédicateur se conjugue nécessairement chez les protestants avec celle du pasteur idéal. Si on lit le sermon de Charles Drelincourt en ayant à l'esprit les critères définissant le pasteur modèle, tels qu'ils apparaissent sous la plume d'un autre fils de pasteur, Charles Ancillon[366], on remarquera la permanence de deux critères qui sont liés, pour l'un à la métaphore du berger (savoir bien guider son troupeau), et pour l'autre à l'exigence que le pasteur doit avoir envers lui-même. En revanche, Charles Drelincourt passe complètement sous silence la capacité à être éloquent (peut-être pour des raisons personnelles, car lui-même apparemment manquait d'éloquence[367], peut-être par méfiance, le discours pastoral n'étant pas là pour plaire). Quant à la nécessité d'être studieux et travailleur, Charles Drelincourt n'insiste pas non plus sur cet aspect. On a souvent dit du pasteur du XVIIe siècle qu'il était moins un homme de terrain qu'un homme d'étude ; mais le récit des derniers moments de sa vie montre que Charles Drelincourt, s'il aimait le travail intellectuel, retiré dans son cabinet, a été très actif. Ce récit hagiographique construit l'image d'un homme encore debout quelques instants avant sa mort : la veille, il écrivait encore, tandis que le soir, il était au chevet des malades[368].

On retrouve la figure idéalisée du pasteur dans le sermon d'imposition des mains à Jean Mestrezat, dans lequel Pierre Du Moulin insiste sur l'exemplarité du prédicateur : « [...] les moindres fautes des Pasteurs sont plus remarquees & scandalizent plus que les plus grands pechez en quelqu'un du peuple. » Il fait ensuite référence à Cicéron, qu'il cite : « Le Prince des Orateurs Latins donne ceste definition de l'Orateur, que *c'est un homme de bien qui*

---

fidèle », p. 22. Tous les éléments cités par Thierry Wanegffelen, la vocation, la grâce, le rôle de berger qui guide, sont déjà présents dans le sermon du *saint Ministere* prononcé sept ans plus tôt.

[365] Les pasteurs présents à la cérémonie serrent la main du proposant en signe de leur approbation. C'est le rituel de la main d'association.

[366] Charles Ancillon (1659-1715) est l'auteur d'un *Discours sur la vie de feu Monsieur Ancillon* (1698), texte hagiographique sur son père, David Ancillon (1617-1692), pasteur à Metz, étudié par Julien Léonard dans son article « David Ancillon, une figure méconnue du pasteur idéal pour les protestants du XVIIe siècle », *Chrétiens et sociétés*, n° 13, 2006, p. 71-87.

[367] Voir à ce sujet Jane McKee, « La correspondance de Charles Drelincourt, 1620-1669 », *BSHPF*, t. 159/1, 2013, p. 68, n. 1.

[368] « Les Dernieres heures de Charles Drelincourt », *Consolations de l'ame fidele contre les frayeurs de la mort, Avec les Dispositions & les Preparations nécessaires pour bien Mourir par Charles Drelincourt. Nouvelle Edition, revûë, corrigée & augmentée des derniéres heures de l'Auteur*, Amsterdam, Jacques Desbordes, 1723, p. 620.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

s'entend à bien dire : Nous aussi à plus forte raison pouvons dire que le fidelle Ministre est un homme de bien qui annonce purement la doctrine de l'Evangile[369]. » Ces sermons contiennent des passages obligés, ils se doivent de traiter obligatoirement de certains sujets mais si, en effet, certains propos sont convenus, ces sermons ne sont pas stéréotypés. Le sermon de 1646 pour l'ordination de Le Vasseur, par exemple, adapte ses propos aux circonstances et laisse singulièrement transparaître la personne du prédicateur. Ainsi, ayant à parler des devoirs du pasteur, Pierre Du Moulin avoue humblement n'avoir pas toujours été lui-même exemplaire. Mais dans les deux sermons, il évoque, il est vrai, la nécessité de s'exprimer clairement dans un souci d'adaptation à l'auditoire, même le plus modeste, tout en n'omettant pas, au passage, de ridiculiser les prêtres catholiques qui font l'inverse :

> Nous devons tascher à parler clairement, & en sorte que les moindres nous puissent entendre, nous abstenans d'un langage obscur & entortillé, de peur de ressembler aux pourceaux qui n'aiment point l'eau claire[370].

Si, en s'appuyant sur les nombreux sermons de Charles Drelincourt et de Pierre Du Moulin, ayant exercé à Charenton, il est possible d'avoir un aperçu de leur conception du ministère du pasteur qui se confond avec la charge de prédicateur, il est en revanche beaucoup plus difficile d'en avoir une idée en ce qui concerne la prédication provinciale de Ferry à Metz. Il ne semble pas possible, en tenant compte uniquement de ses sermons imprimés, de préciser la position de Paul Ferry sur la pratique de la chaire, même si on peut penser qu'elle diffère assez peu de ses deux collègues. Il n'y a pas de préface au recueil des *Quatre sermons*, ni au *Sermon de la Grâce*, tandis que les sermons d'imposition des mains que Ferry a pu prononcer, au nombre de deux, n'ont pas été publiés[371]. Autrement dit, les textes dans lesquels on relève habituellement des considérations sur l'art du prédicateur sont inexistants ou peu accessibles.

Au terme de ce tour d'horizon des propos sur l'homilétique que les auteurs de notre corpus ont tenus, on s'aperçoit que loin d'être formalisées, ces remarques apparaissent le plus souvent dans les sermons eux-mêmes. Ces auteurs ne publient pas de traités, alors même qu'ils sont reconnus comme des hommes de talent, mais s'ouvrent, quand l'occasion leur en est donnée, sur leurs conceptions de la prédication. Dans les propos tenus sur la manière de

---

[369] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 119.
[370] Pierre Du Moulin, s8, D6, p. 179.
[371] En 1653, sermon d'imposition des mains à Pierre Philippe à Metz (Bibliothèque du protestantisme français, Paris, ms 867[11]) ; en 1656 à Jacques Couët du Vivier, petit-fils de Ferry, à Courcelles (Bibliothèque municipale de Metz, ms 1085).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

prêcher, il faut aussi tenir compte des destinataires, car les prédicateurs n'ont évidemment pas commenté la prédication dans les mêmes termes selon qu'ils s'adressaient à de simples auditeurs de sermons ou à de futurs praticiens. Jean Lejeune, s'adressant à de jeunes missionnaires, met l'accent sur des aspects pratiques (importance de l'obéissance à l'autorité ecclésiale, nécessaire adaptation à l'auditoire, humilité et respect dans le discours, lectures simplement conseillées ou indispensables). Bossuet fait de même dans la lettre au cardinal de Bouillon, il privilégie l'aspect pratique et notamment la lecture, formation nécessaire à l'exercice de la prédication. Les conseils ne vont pas plus loin. Du côté protestant, les propos sont plus rares encore. La controverse tient une place qu'il convient de ne pas négliger dans la réflexion des réformés sur la pratique de la prédication puisque Drelincourt et Pierre Du Moulin insistent davantage sur la figure du pasteur que sur celle du prédicateur[372].Tous les deux utilisent et justifient le terme de « ministre » et révoquent ceux de « prêtre » et d'« évêque » en insistant sur le sens étymologique de « serviteur ». La posture d'humilité du pasteur est en effet primordiale. On remarquera que la simplicité est partout revendiquée, ainsi que l'humilité (dont elle est la forme) qui s'oppose au danger de la vanité, entendue comme péché d'orgueil.

D. Les traités d'homilétique protestante et catholique

L'inégalité des productions confessionnelles en matière de traités et de manuels sur la prédication est flagrante. Le XVIIe siècle se signale par la multiplicité des traités catholiques sur la rhétorique en général et sur l'éloquence de la chaire en particulier. Le *Dictionnaire portatif des prédicateurs françois* (1757) d'Antoine Albert et Jean-François de Court[373] témoigne de l'abondance des prédicateurs à cette époque, mais aussi des différents types de prédication en fonction du moment, des circonstances, du but visé. Le XVIIe siècle est l'époque d'une abondante mise en œuvre de la prédication, et cette pratique nécessite un encadrement et des outils théoriques qui vont susciter la publication d'un grand nombre de textes normatifs en latin et en français. Les traités de poétique de la prédication représentent en effet, au XVIIe siècle, le quart de la production rhétorique concernant la « grande éloquence[374] ». François de Sales, dont lettre adressée à André Frémyot est considérée comme

[372] Bossuet insiste lui aussi sur cet aspect dans l'instruction synodale de 1684 (voir *O.O.*, t. VII, p. 655).
[373] Lyon, Pierre Bruyset Ponthus, 1757 [Genève, Slatkine Reprints, 1970].
[374] Sophie Hache, *La Langue du ciel. Le sublime en France au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2000, p. 131.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

un texte de référence sur la théorie de la prédication[375] et dont l'influence a été déterminante dans la manière de prêcher, a eu, d'après Hélène Bordes, le projet d'un traité sur la prédication[376] mais n'en a pourtant pas publié. Tous les grands prédicateurs ne se sont donc pas livrés à l'exercice (nous l'avons vu avec le cas de Bossuet) ; pour autant, les traités sont très nombreux, témoignant du vif intérêt que suscite l'exercice oratoire, qu'il soit sacré ou profane.

Les recommandations du concile de Trente, souvent citées dans les sermons de Lejeune et de Bossuet, sont au cœur de la pensée homilétique catholique. Ainsi en 1619, le Père Nicolas Caussin (1583-1651), prêtre jésuite qui sera amené à prêcher à la Cour après la parution de son traité, publie un ouvrage prescriptif en seize volumes, *Eloquentiae sacrae et humanae parallela*[377] destiné à faire connaître les nouvelles exigences de la prédication catholique à partir du texte du concile[378]. Certains traités, comme celui de Bretteville, de Richesource, encore du père Lamy, rencontrent un certain succès[379]. Tous ces traités ou pseudo-traités puisent leurs sources dans l'Antiquité (Aristote, Cicéron et Quintilien sont les références privilégiées), reprennent la tripartition cicéronienne des objectifs du discours (instruire, plaire émouvoir), évoquent l'*ethos* du prédicateur, et attirent l'attention sur la nécessité d'un style simple (sous l'influence d'Augustin). Dans tous ces textes, la même question se pose : comment parler efficacement ?

Or, il faut remarquer que ces traités en français ont été, pour la plupart, publiés dans la deuxième moitié du XVIIe siècle[380]. Dans notre corpus, aucun des sermons que nous avons étudiés, même les plus tardifs, ne permettent vraiment de savoir s'ils ont été lus par nos prédicateurs. Une allusion dans un des sermons de Lejeune permet toutefois de voir que

---

[375] Lettre à l'archevêque de Bourges, Monseigneur Frémyot, datée du 5 octobre 1604, publiée pour la première fois en 1628 avec le sous-titre « Avis sur la vraie manière de prêcher ».

[376] Il s'en serait confié en 1609 à Pierre de Villars, archevêque de Vienne : « J'ay…quelques materiaux pour l'introduction des apprentifz à l'exercice de la predication evangelique, laquelle je voudrois faire suivre de la methode de convertir les heretiques par la sainte predication », cité par Hélène Bordes, « François de Sales et la conversion des protestants : les sermons du Chablais », *La Conversion au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 115-116.

[377] Nicolas Caussin, *Eloquentiae sacrae et humanae parallela libri XVI*, La Flèche, S. Chappelet, 1619. Sur l'œuvre de ce prédicateur, voir Sophie Conte (dir.), *Nicolas Caussin : rhétorique et spiritualité à l'époque de Louis XIII*, Berlin, LIT-Verlag, 2007.

[378] Voir Sophie Conte, « L'éloquence sacrée selon Nicolas Caussin : de la *gravitas* à la *popularitas* », *Revue Bossuet*, supplément au n° 2, 2011.

[379] Etienne Dubois, abbé de Bretteville, ancien jésuite, se serait consacré à la formation des prédicateurs. Son traité de rhétorique ainsi qu'un volume de sermons (publications posthumes en1689, Bretteville étant mort en 1688) ont été composés « probablement à l'origine à l'intention de ses élèves », Cinthia Meli, « Vers une littérature sermonnaire : les recueils de sermons catholiques en France au XVIIe siècle : formes, publics, usages », art. cit., p. 121.

[380] Dans la liste établie par Cinthia Meli, seuls sept ouvrages sur trente-sept ont été publiés dans la première moitié du XVIIe siècle : voir *Le Livre et la Chaire*, *op. cit.*, annexe III, p. 462-464.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

l'association de la chaire et du barreau, courante à l'époque, pour l'art oratoire[381], est évidente pour les prédicateurs dès lors qu'il s'agit d'envisager des techniques de persuasion :

> Si vous estes Advocat ou Predicateur, quand vous faites un plaidoyé ou harangue, vous ne vous contentez pas d'un argument pour persuader ce que vous pretendez, vous le prouvez par diverses voyes, *a priori*, *a posteriori*, par raisons, par authoritez, par exemples, par experience, afin que si une preuve ne persuade pas au juge ou aux auditeurs, une autre les convainque[382].

Les traités sont bien souvent organisés en fonction des catégories du discours : *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio*, s'intéressant aussi bien à la performance orale du sermon qu'à sa préparation écrite. Cette double préoccupation est particulièrement notable dans les manuels de la deuxième moitié du XVIIe siècle, qui accordent une attention particulière à cet aspect[383].

Partant du constat que les traités de prédication catholique ont déjà fait l'objet d'études approfondies[384], nous nous sommes davantage intéressée aux écrits protestants. La prédication réformée s'est elle aussi théorisée au cours du XVIIe siècle. Des textes normatifs sont publiés, mais seulement à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle. Les sources de l'homilétique protestante se situent dans l'*Institution de la Religion Chrétienne* de Calvin, notamment au livre IV « où il redéfinit l'office des Ministres à partir de leur double vocation originelle soit "prescher l'Evangile" et administrer les sacrements[385] ». Elles se trouvent également dans les textes officiels que sont le *Catéchisme de Genève* (1542) et la *Confession helvétique*

---

[381] Bretteville intitule significativement son traité *L'Eloquence de la chaire, et du barreau selon les principes les plus solides de la Rhétorique Sacrée & Profane*. Voir à ce sujet, Stefano Simiz, « Éloquence de la chaire et éloquence du barreau : une rivalité dans la seconde moitié du XVIIe siècle ? », *Histoire, monde et culture religieuses*, 2015/3, n° 35, p. 23-34.

[382] Jean Lejeune, Sermon X. « Des autres trois marques de la fausse Penitence, à sçavoir qu'elle est toute exterieure sterile, inconstante », *Missionnaire*, t. I, p. 217.

[383] Cinthia Meli, *Le Livre et la Chaire*, *op. cit.*, p. 354.

[384] Aurélien Hupé, dans son mémoire, a répertorié les textes en français, qu'il s'agisse de traités ou de sermons, qui établissent une poétique de la prédication au XVIIe siècle. Il les classe ainsi : la partie « Traités et sermons de 1601 à 1715, proposant en français une poétique de la prédication (classement chronologique) » est scindée en trois sous-parties : « 1-Traités consacrés spécifiquement à la poétique de la prédication », qui va de la lettre de François de Sales adressée à André Frémyot (1604) à Blaise Gisbert, *L'Éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique* (1715) ; « 2-Traités proposant une poétique de la prédication mise en relation avec l'éloquence en général ou celle du barreau en particulier », qui va de Louis Richeome, *La Peinture spirituelle* (1611) à Balthasar Gibert, *Réflexions sur la rhétorique où l'on répond aux objections de P. Lamy* (1705) ; « 3-Sélection de sermons proposant une réflexion sur la prédication », des *Homélies panégyriques de saint Charles Borromée* de Jean-Pierre Camus (1623) au *Sermon sur la Parole de Dieu* de Jean-Louis Fromentières (date de première édition non indiquée, seule figure la date de publication dans la *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés* (1844) de l'Abbé Migne).

[385] Julien Gœury, « Y a-t-il eu une querelle de l'éloquence sacrée dans les temples réformés à l'âge classique ? », *Le Temps des beaux sermons*, *op. cit.*, p. 30.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

postérieure (1562)[386]. Calvin, dans l'*Institution de la Religion Chrétienne*, s'exprime assez peu sur la pratique de la prédication, mais consacre de nombreux passages à la « parolle de Dieu » qu'il associe à « la vraye Foy Chrestienne » dont il donne la définition suivante :

> [Elle] n'est pas contente d'une simple congnoissance de l'hystoire et prend siege au cœur de l'homme, le nettoyant de fard, de fiction et Hypocrisie, et l'occupant tellement qu'elle ne s'en evanouyst pas de legier. Premierement il fault que nous soyons advertiz, pour bien entendre sa force et proprieté, d'avoir recours à la parolle de Dieu, avec laquelle elle a telle affinité et correlation qu'elle ne se peult pas myeulx estimer d'aillieurs[387].

Le réformateur insiste sur l'importance de la parole divine, fondement de la foi chrétienne, et condamne vigoureusement ce qui s'y oppose, l'hypocrisie, le mensonge et l'oubli. La Parole de Dieu ne peut naturellement pas être associée à ce qui peut relever de la « fiction ».

Outre le livre de Calvin, un ouvrage en latin, *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari* d'Andreas Hyperius, a marqué l'exercice de la chaire réformée en France dans la première moitié du XVIIe siècle. Paru à Marbourg en 1553, il est traduit en français dix ans plus tard et paraît à Genève en 1563[388]. Cet ouvrage est un des premiers traités d'homilétique réformée[389] étudiés dans les académies[390]. Le ministre, courroie de transmission entre Dieu et les hommes, doit éclairer le fidèle, doit lui permettre de s'instruire et d'apprendre à connaître les vérités divines en s'appuyant sur les Écritures. Dans la *Discipline des Églises réformées de France*, qui prend forme dès le premier Synode

---

[386] Voir Hubert Bost dans sa « Conférence sur la prédication réformée francophone des XVIIe et XVIIIe siècles », *Protestantismes et culture dans L'Europe moderne, XVIe-XVIIe siècles, Annuaire EPHE*, t. 114, 2005-2006, p. 341-342.

[387] Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, [1541], éd. Olivier Millet, Genève, Droz, 2008, t. I, p. 525.

[388] Jean Delumeau indique peut-être par erreur la date de première parution 1533. (*Le Péché et la peur, op. cit.*, p. 554. Peter Bayley consacre deux pages aux théoriciens protestants de la rhétorique sacrée, évoquant un ouvrage de Bartholomé Keckermann (*Rhetoricae ecclesiasticae*) et celui d'Andreas Hyperius (*French Pulpit Oratory 1598-1650. A Study in Themes and Styles, with a Descriptive Catalogue of Printed Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 61-62). Paula Barros dans son article, « La mort du prince Henri : éthique et rhétorique du deuil dans un cycle de sermons funèbres anglais » consacre un paragraphe à l'influence du traité d'Hyperius sur les sermons funèbres anglais et renvoie à la traduction anglaise de l'ouvrage, *The Practis of Preaching*, 1577. Voir l'article dans *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], n° 5, 2009.

[389] Olivier Millet mentionne, de François Lambert (1487 ?-1530), un moine franciscain passé à la réforme, un traité en latin *Commentarii de prophetia, eruditione et linguis deque spiritu et littera*, Strasbourg, 1526, qu'il qualifie de « premier traité d'homilétique protestante » (« *Ethos* et *pathos* dans la prédication ecclésiastique au 16e s. : l'*Ecclesiastes* d'Érasme entre la tradition scolastique et la réforme protestante », *Ethos et pathos. Le statut du sujet rhétorique*, François Cornilliat et Richard Lockwood (dir.), Paris, Champion, 2000, p. 324).

[390] « L'ouvrage d'Hyperius a été le traité de prédication le plus usuel au XVIe siècle (et plus tard encore), chez les étudiants en théologie et les pasteurs réformés, y compris les français », Marianne Carbonnier-Burkard, « Des oraisons funèbres dans les Églises réformées françaises aux XVIe et XVIIe siècles », *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières, op. cit.*, p. 278. Max Engammare souligne l'importance du traité dans l'introduction de son livre, *Prêcher au XVIe siècle, op. cit.*, p. 21.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

national au XVIe siècle, et qui s'enrichit au cours des différentes assemblées suivantes, les règles concernant l'homilétique se précisent. En 1657, dans le chapitre XII de la première partie de cet ouvrage édité par Isaac d'Huisseau, on peut lire :

> La Charge des ministres est principalement d'evangeliser & annoncer la parole de Dieu à leurs peuples, & seront exhortez de s'abstenir de toute façon d'enseigner estrange & non convenable à édification, & se conformer à la simplicité & stile ordinaire de l'Esprit de Dieu, se donnans garde qu'il y ait chose aucune en leurs predications qui puisse apporter prejudice à l'honneur & authorité de l'Escriture sainte[391].

Quant aux traités protestants sur la prédication rédigés en français, ils sont peu nombreux. Ce trait n'est pas propre au XVIIe siècle, puisqu'au siècle suivant, on dénombre tout aussi peu de traités d'homilétique protestante en français. Céline Borello, dans un article consacré à la question au XVIIIe siècle, en mentionne trois[392]. L'exigence de simplicité s'accommode-t-elle mal de la normalisation du sermon ? En effet, dire que le sermon doit être prêché avec simplicité s'accorde peut-être difficilement avec l'idée de rédiger des traités ; ce qui explique la dispersion des remarques homilétiques dans les préfaces, épîtres, ou encore dans les sermons d'imposition des mains[393], qui proposent d'intéressantes mises en abyme. On estime peut-être aussi que l'article de la discipline, enrichi au fil des synodes, suffit.

Les ouvrages d'homilétique protestants rédigés en français datent tous de la seconde moitié du siècle et sont donc postérieurs à la plupart des sermons qui nous occupent. Ce fait n'est pas une particularité des protestants, les traités catholiques sur l'éloquence ne se développent qu'à la même période[394]. Peu nombreux, assez tardifs, ils peuvent néanmoins donner une idée, par les recommandations qu'ils expriment, des pratiques qui avaient cours. On retrouve, dans ces traités réformés, les mêmes objurgations que dans la discipline. Il existe, à notre connaissance, quatre traités rédigés en français qui conseillent les pasteurs en matière de prédication. Le premier est édité à une date déjà tardive, en 1657 : c'est le *Traité*

---

[391] Isaac d'Huisseau (éd.), *La Discipline des Églises Réformées de France, ou l'ordre par lequel elles sont conduites et gouvernées*, Genève-Saumur, Isaac Desbordes, 1667, chapitre I « Des Ministres », p. 64.
[392] Céline Borello, *Prêtres et pasteurs, op. cit.*, p. 181-191.
[393] Plusieurs des sermons de notre corpus sont des sermons d'imposition des mains, certains l'indiquent clairement en titre, d'autres ne le déclarent que dans le texte, par exemple le sermon 8 de la cinquième décade : « Matiere convenable à l'occasion presente, en laquelle nous nous proposons, sous la conduite & faveur de Dieu, d'establir un serviteur de Dieu au Ministere de l'Evangile, afin qu'il prenne avec nous part à cette administration » (p. 161). Sur la pratique de l'imposition des mains au XVIIe siècle, voir l'article de Julien Léonard, « L'imposition des mains donnée aux nouveaux pasteurs en France sous le régime de l'édit de Nantes : les enjeux d'un rituel », *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Olivier Christin et Yves Krumenacker (dir.), Rennes, PUR, 2017, p. 317-333.
[394] « Le fait est que nous possédons peu de traités français avant 1650. C'est après cette date que les ouvrages théoriques et pratiques sur la prédication se multiplient », Pierre Ferrand, « La mémoire dans les traités d'éloquence sacrée au XVIIe siècle en France », art. cit., p. 283.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

de l'action de l'orateur[395], attribué à Michel Le Faucheur (1585-1657), publié à titre posthume et de façon anonyme par Valentin Conrart qui en obtient le privilège pour cinq ans. Ce texte est consacré à une des parties de l'art oratoire, et peut-être la moins attendue de la part d'un pasteur : l'*actio*, c'est-à-dire, comme l'explique l'auteur lui-même dans le texte liminaire, ce qui concerne la prononciation et le geste. Il n'y a pas d'allusion non plus à la religion réformée – absence surprenante de la part d'un pasteur –, ce qui offre la possibilité d'un lectorat élargi, car du côté des catholiques il n'y a pas encore d'ouvrage équivalent[396]. L'ouvrage de Richesource, *L'Eloquence de la chaire ou la rhétorique des prédicateurs*[397]. traite bien, et longuement, de l'*actio* mais l'ouvrage n'est publié qu'en 1662.

Le traité de Le Faucheur est, d'après Cinthia Meli, le premier ouvrage en français exclusivement consacré aux techniques de l'*actio* rhétorique[398]. Il est composé de quatorze chapitres et s'ouvre sur un texte adressé aux lecteurs dans lequel l'auteur prévient les critiques en justifiant la méthode adoptée. À aucun moment, dans cette introduction, il ne précise que son propos porte sur l'éloquence chrétienne. Ce n'est d'ailleurs qu'au chapitre II qu'il est fait mention du prédicateur, conjointement avec l'avocat :

> Je prévoy bien d'entree qu'il aura diverses gens qui n'approuveront pas ce dessein, & qui diront que ce soin de la Voix et du geste n'est digne ni de celuy qui enseigne les choses divines en la chaire, ni de celuy qui défend la Justice dans le Barreau[399].

Il affirme que ce traité s'adresse surtout aux jeunes gens en début de carrière qui auraient besoin d'être guidés. Il rappelle les principales critiques faites à l'*actio* : on ne peut faire dépendre les choses spirituelles de la prononciation et des gestes, car ce principe est celui des comédiens. Mais il objecte : « Que si parce que cela donne du plaisir aux sens, il faloit l'interdire, il faudroit par mesme raison interdire l'usage de la Musique en l'Eglise[400] ». Si les Apôtres n'ont pas eu recours à cet art, c'est qu'ils ont bénéficié du souffle de l'Esprit Saint, mais un prédicateur ne doit pas négliger le travail : « Il n'en est pas de même de nous,

---

[395] [Michel Le Faucheur], *Traité de l'action de l'orateur ou De la prononciation et du geste*, Paris, Augustin Courbé, 1657.
[396] Voir l'article de Cinthia Meli, « Le prédicateur et ses doubles : *Actio* oratoire et jeux scéniques dans le *Traité de l'action de l'orateur* de Michel Le Faucheur », *Le Temps des beaux sermons, op. cit.*, p. 117-139.
[397] *L'Eloquence de la chaire ou la rhétorique des prédicateurs*, [1665], Paris, Académie des orateurs, 2e édition, 1673.
[398] Cinthia Meli, « Le prédicateur et ses doubles : *Actio* oratoire et jeux scéniques dans le *Traité de l'action de l'orateur* de Michel Le Faucheur », art. cit., p. 117-139. Il existe un ouvrage de référence en latin sur la rhétorique du geste, *Vacationes autumnales, sive de perfecta oratoris actione et pronunciatione* (1620) du père de Cressolles qui fait du corps de l'orateur un instrument destiné à accompagner la Parole de Dieu.
[399] [Michel Le Faucheur], *Traité de l'action de l'orateur, op. cit.*, p. 14.
[400] *Ibid.*, p. 23.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

qui n'avons ni ces vertus infuses, ni ces dons miraculeux qu'ils avaient[401] ». On ne doit pas renoncer à l'avantage que procure l'*actio*, à plus forte raison quand il s'agit de prêcher la vérité. Tout ce chapitre prouve que la polémique était vive entre les partisans d'une éloquence ornée et ceux d'une éloquence dépouillée. L'auteur éprouve le besoin de se justifier longuement et de répondre à toutes les objections possibles. Il rappelle que Démosthène, considéré comme le plus grand orateur grec, fut sifflé lorsqu'il prit la parole pour la première fois mais que sa formation lui permit de s'améliorer[402]. Michel Le Faucheur est donc partisan de l'éloquence et de son apprentissage. Défendant le *delectare*, il affirme qu'il faut plaire pour faire entendre son discours, tout en se distinguant nettement du comédien par la visée du discours. L'*actio* doit être valorisée mais pratiquée sans excès.

En 1658, soit un an après la publication du traité de Michel Le Faucheur, paraît un « Traicté de la Manière de bien Prescher[403] » d'une centaine de pages dont l'auteur Samuel Chappuzeau n'est ni pasteur ni même issu d'une famille de pasteurs. Né dans une famille de noblesse de robe pauvre du Poitou, fils de l'avocat Charles Chappuzeau, il devient le précepteur de Guillaume II d'Orange, futur roi d'Angleterre, et meurt à Zell le 31 août 1701[404]. Si Samuel Chappuzeau n'était pas pasteur, il a été proposant. Il n'a pas poursuivi dans cette carrière, pour deux raisons mentionnées rapidement dans son traité : une santé fragile l'aurait empêché de poursuivre ses études, tandis que de multiples voyages ne lui ont pas laissé la possibilité de se fixer et d'envisager une carrière sédentaire. La profession de son père, son ambition un temps d'être pasteur, son intérêt pour le théâtre, peuvent expliquer qu'il publie une réflexion sur la rhétorique, fût-elle sacrée. Pour autant, quelle a pu être la portée de son texte, son impact sur les prédicateurs français ?

> Quelques uns me pardonneront si i'ose dire mon sentiment touchant la manière de parler au peuple, où je treuve aujourd'huy beaucoup de defauts, & où les predicateurs de l'une & de l'autre communion pechent en cent sortes. Qu'on ne me reproche point ny ma jeunesse ny mon ignorance, qu'on ne crie point que n'estant pas du mêtier, je suis incapable de juger de ces matieres, & que je devrois baiser *les pieds de ceux qui annoncent l'Evangile*, sans entreprendre de censurer leurs discours[405].

---

[401] *Ibid.*, p. 27.
[402] *Ibid.*, p. 47.
[403] « Traicté de la Manière de bien Prescher, Adressé à un jeune Proposant », *Discours chrestiens prononcez a Cassel en presence de leurs Altesses de Hesse*, Amsterdam, Charenton, O. de Varennes, 1658, p. 1-97. Le texte est daté : « D'Amsterdam, le 30. Avril. 1657 ».
[404] Sur Samuel Chappuzeau, Jules Caullery, « Note sur Samuel Chappuzeau », *BSHPF*, vol. 58, 1909, p. 141-157 ; Jean F. Goetinck, *Essai sur le rôle des Allemands dans le Dictionnaire Historique et critique (1697) de Pierre Bayle*, Paris, Place, 1982 (le chapitre II, consacré à Bayle et à Chappuzeau, commence par la biographie de ce dernier).
[405] Samuel Chappuzeau, « Traicté de la Manière de bien Prescher, Adressé à un jeune Proposant », *op. cit.*, p. 8-9.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

A-t-il eu de l'audience ? C'est ce texte primitif qui est mentionné dans le *Dictionnaire historique portatif* (1754) de l'abbé Advocat, et non pas sa version plus aboutie publiée quelque vingt ans plus tard[406] sous le titre *L'Orateur chrétien ou traité de l'excellence de la pratique de la chaire*. On y retrouve exposée plus largement la thèse de Chappuzeau : l'éloquence est absolument nécessaire au sermon. Dans *L'Orateur chrétien* (1676), il adopte le même plan d'ensemble que celui du traité (1658). Quelques différences se dessinent toutefois : la situation d'énonciation n'est pas la même, le texte originel prend la forme d'une lettre adressée à un jeune homme, un proposant, qu'il connaît puisqu'il fait plusieurs fois allusion à son père et à sa présence à Genève[407], tandis que le manuel de 1676 se présente comme un manuel plus abouti et plus développé[408].

Dans le premier chapitre de *L'Orateur chrétien*, Chappuzeau ne fait curieusement pas référence à cet ouvrage publié, vingt ans plus tôt. En revanche, il mentionne l'ouvrage en latin d'Etienne Gaussen[409] et celui de Michel Le Faucheur (sans pourtant le nommer), ce qui lui donne l'occasion de justifier son entreprise :

> Monsieur Gaussen l'un des derniers qui a écrit sur cette matiere, s'en est heureusement aquité, & il donne de grans eloges à l'élégant Traité de l'action de l'Orateur, dont chacun sçait que le Public est redevable aux soins de Monsieur Conrart, qui nous l'a fait voir dans une perfection, où son Auteur, que la mort

---

[406] Abbé Ladvocat, *Dictionnaire historique portatif, contenant l'histoire des Patriarches des Princes hébreux, des Empereurs, des Rois et des grands Capitaines...*, La Haye, Daniel Aillaud, nouvelle édition, t. I, 1754, col. 272, article « Chappuzeau ».

[407] « [...] l'amitié que je vous porte, & le pouvoir qu'a eu toûjours sur moy Monsieur vôtre Père, m'ont engagé à vous découvrir des pensées que je n'avois pas dessein de mettre si tost au jour » (p. 8-9). Il ne s'agit peut-être pas d'un simple artifice d'écriture comme le montrent ces propos introducteurs : « Puis que vous vous montrez opiniâtre à vouloir tirer de moy quelques preceptes pour l'exercice de la saincte charge où vous aspirez, & que vous faites jusqu'icy parêtre une deference aveugle pour tous mes conseils, je ne veux pas vous les refuser en ce rencontre, ou il s'agit & de la gloire de Dieu, & de l'édification du prochain. Je ne pretens pas pourtant que mes sentimens particuliers passent pour des loix, & je me fâcherois qu'on crust que j'ose faire icy leçon à nos Maîtres » (p. 1). Ce cadre peut-il avoir inspiré le texte du pasteur suisse Etienne-Salomon Reybaz (1739-1804) ? Celui-ci publie, au début du siècle suivant, une « Lettre à un jeune homme sur l'Art de la prédication » publiée en introduction à ses sermons, *Sermons de M. E. S. Reybaz, ministre du Saint Evangile, ci-devant représentant de la République de Genève près la République Française*, Paris, Munier, 1801, p. 3-54.

[408] *L'Orateur chrétien, ou traité de l'excellence de la pratique de la chaire*, Paris, Olivier de Varennes, 1676. Un autre exemplaire, anonyme cependant, figure dans le catalogue de la BNF avec la date de 1675. L'ouvrage fait 240 pages, contient 7 chapitres, une épître à la duchesse de Brunswig Lunebourg-Celle « De Paris, le 4. De Novembre 1676 » et une préface intitulée « Dessein de l'ouvrage, où il est traité de la dignité de l'Orateur Chretien, & de l'importance de sa charge ».

[409] Céline Borello mentionne un ouvrage de lui, *L'Art de parler en public*. Voir son article « L'art de l'éloquence en chaire comme indice des contacts cléricaux au XVIIIe siècle », *Prêtres et pasteurs, op. cit.*, p. 184. Etienne Gaussen (1638-1675) succède à Josué de la Place en 1655 à l'Académie de Saumur. Dans *La France protestante*, Paris, Joël Cherbuliez, 1855, t. V, p. 236, les frères Haag parlent de sa thèse inaugurale *De Verbo Dei*, parue à Saumur en 1665, réimprimée à Utrecht en 1675 avec trois dissertations. Cinthia Meli (« Le prédicateur et ses doubles : *Actio* oratoire et jeux scéniques dans le *Traité de l'action de l'orateur* de Michel Le Faucheur », art. cit., p. 117-139) mentionne en note les *Dissertationes theologicae […]*, Saumur, Isaac Desbordes, 1670 ; dans le *De Ratione concionandi*, Etienne Gaussen fait allusion à l'ouvrage de Michel Le Faucheur, p. 255.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> prevint, n'avoit pû le mettre. Dans son genre c'est un ouvrage achevé. Mais j'ay embrassé une matiere plus ample, & j'ay voulu rassembler toutes les parties qui font un parfait Predicateur[410].

L'auteur souhaite compléter l'ouvrage de Le Faucheur ; ce faisant, il explique indirectement les raisons pour lesquelles peu d'ouvrages ont été publiés sur l'homilétique protestante :

> Quelques gens […] diront […] que la parole de Dieu a d'elle-même assez de vertu, & qu'il n'est pas besoin de l'accompagner de tant d'artifice. Je le leur accorde : mais ils doivent m'accorder aussi, que cette parole quelque puissante qu'elle soit, de quelque efficace qu'elle se trouve remplie, est souvent portée à des oreilles sourdes, à des cœurs de fer, qu'il est difficile de percer sans le secours de l'art que nôtre doctrine ne defend point, puisqu'elle en souffre l'usage dans nos Ecoles[411].

La parole du prédicateur a besoin, pour se faire entendre, du soutien de l'éloquence, et les pasteurs, en la matière, doivent bénéficier de conseils qui leur permettront de rendre leurs sermons plus efficaces. Il renverse d'ailleurs la critique en assurant que le problème ne vient pas tant d'une parole qui serait inefficace que d'une imperméabilité de l'auditoire à cette parole ; ce que soulignent les oxymores « oreilles sourdes » et « cœurs de fer ». Le propos est somme toute assez classique. En revanche, les références de Chappuzeau au concile de Trente comme à une autorité sont plus surprenantes. Elles ne semblent pourtant pas avoir empêché des autorités protestantes, les pasteurs Jean Daillé et Jean Mesnard[412], d'approuver la publication de son ouvrage. Chappuzeau écrit : « La Predication est la premiere & principale fonction du Ministere de l'Evangile, & ce qui nous enseigne en quoy consiste le culte divin » et inscrit dans la manchette la référence au chapitre II de la session V du concile de Trente *Et hoc est praecipuum Episcoporum munus*[413].

Deux conditions lui paraissent essentielles pour être un bon prédicateur, conditions rarement réunies, ce qui explique le mépris dans lequel sont tenus ordinairement les prédicateurs : la science et la vertu. Après s'être étendu sur la nécessité pour le pasteur de mener une vie exempte de tout reproche, l'auteur en vient au sujet de son traité :

> L'édification des Auditeurs ne dépend pas seulement de la science & de la bonne vie du Predicateur, elle dépend aussi de son éloquence, ce qui est proprement la matiere que je me propose de traiter[414].

Samuel Chappuzeau se fait le défenseur de l'éloquence et la juge indispensable dans la chaire. Il conseille, avant toute chose, de savoir s'adapter à son auditoire :

---

[410] Samuel Chappuzeau, *L'Orateur chrétien, op. cit.*, p. 5.
[411] *Ibid.*, p. 6-7. Il reprend ici quasi mot pour mot ce qu'il avait écrit et publié en 1658 (p. 2).
[412] Voir l'Approbation en tête de l'ouvrage. Jean Daillé (1594-1670) fut pasteur à Charenton de 1626 à sa mort. Jean Mesnard (1644-1727) lui succéda et fut emprisonné en 1681.
[413] Samuel Chappuzeau, *L'Orateur chrestien, op. cit.*, p. 15.
[414] *Ibid.*, p. 41.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Mais s'il se rencontre qu'il [le prédicateur] ayt à parler dans un petit lieu, il doit s'accommoder à son Auditoire, & rendre son discours plus familier. Il doit alors se porter plûtost en Catechiste, & entretenir ce petit peuple selon sa portée, de matieres qui ne la surpassent point. En general, je ne voudrois pas qu'il allât prendre trop souvent son texte dans les Ecrits des Prophetes, qui sont obscurs en beaucoup de lieux, & dont les saintes hyperboles & les metaphores demandent de longues expositions & un Auditeur sçavant[415].

L'auteur du traité conseille la modération dans le choix des textes – les prophètes lui semblent difficiles – mais aussi, de manière très curieuse, dans l'exposition de la doctrine :

> J'en dis autant de toutes ces questions curieuses de la Predestination & de la Grace, qu'il ne faudroit pas approfondir dans la Chaire, ni peut-estre même dans l'Ecole, puisque nous voyons qu'elles engendrent beaucoup d'animositez & tres-peu de fruit[416].

Il est intéressant de constater, pour mettre en parallèle les deux éléments, que Paul Ferry, prêchant sur ce sujet de la Grâce, prend soin, au début de son sermon, d'en souligner la difficulté – ne pas perdre ses auditeurs en chemin – tout autant que la nécessité[417] :

> quoy que ceste matiere soit aussi ardüe & difficile qu'elle est illustre, i'espere neantmoins avec ceste mesme Grace, sans laquelle nous ne pouvons rien, la rendre si intelligible qu'il n'y aura personne, s'il s'y rend attentif, qui ne l'entende, ny les contredisans mesme qui ayant de la raison, qui ne la trouve raisonnable[418].

Le sujet n'est pas traité de manière fréquente par tous les prédicateurs : Drelincourt ne l'évoque pas ; en revanche, Pierre Du Moulin très engagé dans cette controverse qui a été à l'initiative du synode de Dordrecht (1618-1619), et anti-arminien[419], s'en empare. Il lui consacre même un sermon « Ou est traité de l'election et de la justification »[420]. Étonnamment, Samuel Chappuzeau invite à gommer les spécificités de la religion réformée. Les deux sujets, la prédestination et la Grâce, dont il dit qu'il faut éviter de trop approfondir ces matières dans les sermons, en représentent deux points fondamentaux. Il est probable

---

[415] *Ibid.*, p. 52.
[416] *Ibid.*, p. 54.
[417] Sur la position modérée de Pau Ferry sur le sujet de la Grâce, voir Julien Léonard, *Être pasteur au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 247-251. Julien Léonard montre aussi que si Ferry s'empare d'un sujet aussi sensible, c'est que des controversistes jésuites assistent aux prêches. Ferry se doit de prendre position non seulement face aux arguments jésuites, mais aussi face au discours janséniste sur la Grâce, que le pouvoir catholique cherche alors à assimiler à celui du protestantisme. Le sermon n'a, semble-t-il, pas été aussi clair que l'orateur l'espérait. Le pasteur Jean Brazi, principal du collège de Sedan écrit à Ferry : « Vous prenez un moyen extraordinaire de trouver [sic] l'efficace de la Grace car vous traittez de la Grace si scholastiquement, que à peine la dixiesme partie des fideles de vostre Eglise vous a peu entendre. Telle doctrine convient plus à un auditoir [sic] de Theologie, qu'à une Eglise, où chacun se trouve pour estre instruit en la piété », Bibliothèque du protestantisme français, ms. 335[1], f°211-212, lettre de Brazi à Ferry, écrite de Sedan le 1er mai 1656, citée par Julien Léonard, p. 271.
[418] Paul Ferry, *Sermon de la Grace prononcé à Metz le 11 juin 1655*, Amsterdam, Jean Ravestein, [1655], p. 11.
[419] Sur le synode, voir *Histoire des protestants en France, XVIe-XXe siècles*, Patrick Cabanel (dir.), Paris, Fayard, 2012.
[420] Pierre Du Moulin, s10, prêché sur Rom. 8, 32 « *Qui intentera accusation contres les eleus de Dieu ? Dieu est celui qui Iustifie* », D8.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

qu'au sujet de la Grâce, il tienne à apaiser les tensions liées à la polémique arminienne[421]. Le sermon n'est pas le lieu approprié pour exprimer des positions controversées.

Le chapitre II traite de la disposition, dont Chappuzeau souligne l'importance en comparant le prédicateur à un navigateur qui doit tenir sa barre. L'exorde doit être court : Chappuzeau renvoie aux sermons et homélies des Pères de l'Église. Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Basile sont donnés comme des modèles de prédicateurs, ce qui nous laisse supposer que la reconnaissance de certaines qualités d'écriture n'implique pas pour autant une adhésion doctrinale. Sur le choix du texte, voici ce qu'il écrit :

> Le texte qu'il [l'Orateur] a choisi comprend quelquefois plusieurs versets, & jusques à la moitié d'un Chapitre, dont il doit faire adroitement l'analyse pour le reduire en petit : quelquefois aussi il n'embrasse qu'un verset, ou qu'une partie d'un verset[422].

Sa préférence va au plus court, soulignant que l'auditeur pourra d'autant mieux le retenir que la division, le plan qui en découle, sera simple et sans subdivisions trop lourdes. Le temps du sermon ne doit pas excéder une heure, le pasteur doit se garder d'ennuyer son auditoire. Ce serait aussi faire preuve de vanité que d'allonger son discours pour persuader l'assemblée de sa science et de sa mémoire. Le chapitre III est d'ailleurs consacré à la question de la mémorisation. L'auteur fait référence à sa propre expérience :

> Si nôtre orateur veut bien recevoir mes conseils, peut-estre ne refusera-t-il pas de recevoir mon exemple. Je luy diray comme j'en usois estant Proposant, car la feblesse de mon estomac ne m'a pas permis de passer outre[423].

Il conseille de rédiger entièrement le sermon. Le ton de la voix (« Prononciation », chapitre IV doit s'accorder au sujet, la voix doit « estre plaintive » pour évoquer le Christ en croix ou « tonnante » pour le Jugement. Il est nécessaire – et Chappuzeau le souligne en plusieurs endroits – de provoquer un « mouvement de l'âme ». Le risque est toujours de tomber dans la vanité : l'auditeur peut « s'imaginer qu'il veut faire parade, ou de sa mémoire, ou de ses pensées ». Il y revient par la suite en insistant sur l'humilité que requiert la prédication sur le Christ. Enfin, le chapitre V est consacré à ce que Chappuzeau considère comme la partie la plus importante du discours : le style[424]. Il revient dans son sixième chapitre sur la fréquence de la prédication et sur le temps accordé, dont il souligne dans sa manchette qu'il s'agit d'une « vanité ridicule » :

---

[421] Sur ce sujet, Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut heresy. Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Madison, Milwaukee and London, The University of Wisconsin Press, 1969.
[422] Samuel Chappuzeau, *L'Orateur chrestien, op. cit.*, p. 96-97.
[423] *Ibid.*, p. 111.
[424] Nous y revenons dans le chapitre 2 de notre troisième partie.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Il y a des passages [de la Bible] qui demandent de longues expositions, il y en a d'autres qui n'en veulent que de courtes ; mais aujourd'huy par une coûtume qui a pris pied dans toute la Chretienté, la pluspart des Predicateurs, quelque sujet qu'ils ayent à traiter, se sont fait une necessité de parler une heure entiere, & quelques-uns vont jusques à l'heure & demie, d'où il arrive que ceux qui tirent quelque vanité de parler longtemps, faute de matiere remplissent leur discours de paroles inutiles, font baailler l'Auditeur, & augmentent, comme j'ay dit, ce degoust & ce mépris que luy cause une trop longue & trop frequente predication[425].

Il mentionne plusieurs fois la *Discipline Ecclésiastique*, et termine son ouvrage (chapitre VII) sur le devoir des auditeurs.

Enfin, le dernier traité connu est le *Traité de la composition d'un sermon* (1688) de Jean Claude (1619-1687), pasteur à Charenton de 1667 à 1685, célèbre pour ses controverses, avec Arnauld d'abord[426], avec Bossuet ensuite. Son fils, qui a publié ses œuvres posthumes, justifie dans sa préface la démarche de son père et la présente comme novatrice :

> Comme cette matiére a diverses faces, ceux qui en ont écrit, l'ont prise seulement par quelqu'une de ses parties, & par ce qui leur en convenoit le mieux. Les uns se sont attachez à ce que nous pouvons appeler le dehors d'un Predicateur, comme Monsieur le Faucheur, dans son Livre *de l'Action de l'Orateur*, depuis peu attribué faussement, dans une nouvelle édition à Monsieur Conrart ; car tout y aboutit à regler la Voix et le Geste. Les autres se sont appliquez à marquer les qualitez intellectuelles, la delicatesse, & le goût que le Ministére public demande de celui qui s'y destine ; & c'est ce que fait un des meilleurs Ecrivains du siecle, lequel, quoique d'une religion où le peu d'exactitude dans la Predication est assez en usage, nous a donné son sentiment sur *l'Eloquence de la Chaire* d'une manière aussi sage, & aussi sensée qu'on le sçauroit désirer. Enfin d'autres se sont contentez de poser de certaines maximes vagues, dont l'observation est à la vérité necessaire pour être un bon prédicateur ; mais qui pourtant sont trop générales, & ne fournissent pas tout le secours dont on auroit besoin pour le devenir[427].

Le fils de Jean Claude fait lui aussi référence au traité de Le Faucheur[428] : il renvoie par ailleurs à un traité d'éloquence catholique sans nommer son auteur, qui pourrait être Jean de Soudier de Richesource (protestant d'origine, il a dirigé une école de rhétorique, et a abjuré après la fondation de son académie). Il mentionne également d'autres textes, mais les juge trop partiels ou superficiels pour être d'une réelle importance, il ne cite d'ailleurs pas leurs titres. Parle-t-il ici des traités de Samuel Chappuzeau ? S'agit-il d'autres écrits ? Pour ce qui concerne la lecture des traités sur l'art de bien parler, la frontière entre catholiques et protestants est poreuse : Cinthia Meli l'a suggéré au sujet de Michel Le Faucheur, Céline Borello le montre également dans son article « L'art de l'éloquence en chaire comme indice

---

[425] Samuel Chappuzeau, *L'Orateur chrestien, op. cit.*, p. 213-214.
[426] Voir Jean-Louis Quantin, « De la contre-réforme comme monopole : les anti-jansénistes et la perpétuité de la foi », p. 117-148, et Hubert Bost, « Jean Claude controversiste : Charenton contre Port-Royal », *Chroniques de Port-Royal*, n° 47, *Port-Royal et les protestants*, 1998, p. 149-177.
[427] Jean Claude, *Traité de la composition d'un sermon, op. cit.*, n. p.
[428] Il fait référence à cette édition de 1686 : *Traité de l'action de l'orateur, ou de la Prononciation et du geste, par M. Conrart, secrétaire du roi, Maison et Couronne de France*, Paris, Cramoisy.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

des contacts cléricaux au XVIIIe siècle[429] ». Ainsi, l'ouvrage du jésuite René Rapin, *Réflexions sur l'usage de l'éloquence de ce temps* (1672), est recommandé par le pasteur de Castres Louis Bonifas-Laroque (1744-1811) dans son *Plan d'un traité sur la prédication*[430].

Tous ces traités d'homilétique, qui n'émanent pas toujours de prédicateurs, reprennent tout ou partie des conceptions théoriques du discours élaborées durant l'Antiquité. Le sermon, est donc souvent associé au plaidoyer de l'avocat, et ne se pense encore, au XVIIe siècle, qu'en fonction des cinq parties qui le composent (avec quelques arrangements parfois, comme on le voit avec l'ajout de deux parties dans le plan de l'ouvrage de Chappuzeau) et, nous les examinerons plus loin, en fonction de ses trois visées. La théorie rejoint-elle la pratique ? ou, plus exactement, pour respecter la chronologie que notre corpus impose : la pratique rejoint-elle la théorie ?

II. Pratique de la prédication

Nous examinerons ici les modalités d'exercice de la prédication en nous concentrant sur les œuvres de notre corpus, mais en essayant de les replacer à chaque fois dans un contexte de pratique plus générale. Quelles sont les conditions de production des sermons de notre corpus (missions, stations du côté catholique ou sermons ordinaires et extraordinaires du côté protestant) ? Quelle a été leur fréquence et à quelles dates ont-ils été prononcés ? Quels sujets abordent-ils ? Sur quels textes ont-ils été prêchés ? Ont-ils mis en pratique les propos théoriques ? Toutes ces questions s'articulent avec la question essentielle de la réception car l'exercice de la prédication n'a de sens que dans sa relation, à la fois énigmatique et difficile, à l'auditoire, au public. Les prédicateurs prêchent devant un public que nous ne connaissons bien souvent qu'indirectement, par ce qui en est dit dans les sermons eux-mêmes. Ces dernières années, les nombreuses recherches sur la prédication ont donné lieu à des synthèses qui viennent s'éclairer mutuellement et compléter les travaux précédents : ainsi la prédication médiévale, dans ses conditions d'exercice, sa didactique, ses acteurs – par l'identification des

[429] Cinthia Meli, « Le prédicateur et ses doubles : *Actio* oratoire et jeux scéniques dans le *Traité de l'action de l'orateur de* Michel Le Faucheur », art. cit., p. 118-119 ; Céline Borello, « L'art de l'éloquence en chaire comme indice des contacts cléricaux au XVIIIe siècle », art. cit., p. 182.

[430] Louis Bonifas-Laroque, *Plan d'un traité sur la prédication, développé à un certain nombre d'élèves par M. Bonifas-Laroque pasteur & president de l'Eglise réformée de Castres, Département du Tarn*, 1810, Bibliothèque du Protestantisme français, ms. 1764.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

prédicateurs et des ordres concernés –, a été largement étudiée par Jean Longère, Louis-Jean Bataillon et Nicole Bériou[431]. La période étudiée par Henri Martin, dans *Le Métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge*, dont une part importante (trois chapitres) est consacrée à l'étude des sermons[432], constitue un point de départ chronologique pour les historiens de l'époque moderne, comme en attestent deux ouvrages récents sur la prédication de la Renaissance à la fin de l'Ancien Régime[433]. L'idée qui régit ces travaux – au-delà de l'examen d'une période nouvelle, l'époque moderne – est aussi d'apporter des éléments de connaissance plus matériels. Les textes des sermons ne sont pas négligés pour autant mais, pour les historiens, il s'agit d'éclairer les conditions concrètes de l'exercice de la prédication : lieu, salaire ou rétribution allouée au prédicateur, pratique d'une forme de publicité[434]. De ce point de vue, l'intérêt porté à la prédication s'est renouvelé : au-delà de son aspect religieux ou spirituel, c'est son aspect social qui est envisagé par les historiens, qui montrent bien que l'église est aussi un lieu mondain au XVIIe siècle où l'on se presse pour écouter de grands prédicateurs. La prédication revêt donc une importance culturelle, et cela dans tous les milieux, à Paris comme en province.

Toutefois la prédication est aussi liée à un enjeu politique. Chez les protestants, la prédication comme exercice de la parole est fondamentale. Diffuser la Parole sacrée, pouvoir s'adresser directement à ses interlocuteurs, est essentiel, non seulement pour le maintien de la foi, l'exercice de la spiritualité chez les fidèles, mais aussi pour sauvegarder l'existence d'une communauté. Aussi la question des lieux de culte, dont l'implantation dépend de décisions politiques, est-elle éminemment importante. Charenton, où Charles Drelincourt exerce

---

[431] Voir notamment Jean Longère, *La prédication médiévale*, Paris, Études Augustiniennes, 1983 ; Nicole Bériou, *L'Avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris auXIII^e^siècle*, Paris, Études augustiniennes, 1998.

[432] Hervé Martin, *Le Métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge 1350-1520*, Paris, Cerf, 1988. Le métier de prédicateur en tant que tel occupe la deuxième partie du livre, c'est-à-dire une centaine de pages, tandis que les trois dernières parties de son ouvrage, « Un discours didactique », « Un discours captateur » et « Un discours efficace », sont consacrés au sermon. Le livre est donc davantage orienté sur le texte du prédicateur que sur l'exercice de la prédication au sens matériel ou pratique du terme.

[433] Voir Isabelle Brian, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, op. cit.* ; Stefano Simiz, *Prédication et prédicateurs en ville, XVIe-XVIIIe siècles*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2015. Les deux ouvrages se limitent à une portion géographique : Isabelle Brian à Paris et Stefano Simiz au Nord-Est de la France (son livre se présente explicitement comme une suite des travaux d'Hervé Martin qui a étudié le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge dans la France septentrionale) et surtout ils ne traitent que de la prédication catholique.

[434] Le point de départ du travail d'Isabelle Brian est la publication régulière à partir de 1646 d'une liste qui recense les noms des prédicateurs choisis pour prêcher les stations dans toutes les églises de Paris et des faubourgs (*Liste véritable et générale de tous les prédicateurs*, voir la présentation qu'elle fait de ce document dans l'introduction de *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, op. cit*. Elle évoque aussi les affiches annonçant la venue de grands prédicateurs, p. 133-175.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pendant toute la durée de son ministère de pasteur, est le lieu de rassemblement des réformés parisiens depuis 1606[435], date de la construction du premier temple. Le fidèle réformé n'a pas le choix de son lieu de culte, quand il en a un. Pour la communauté protestante, il s'agit d'abord d'obtenir un lieu, ensuite d'y accéder, ce qui n'est pas une moindre difficulté quand le lieu de culte autorisé se situe à plusieurs lieues de la ville, comme c'est le cas pour le temple du Petit-Quevilly dans les environs de Rouen[436], ou encore à Nantes, où les protestants doivent parcourir trois lieues pour se rendre au temple[437]. La question du prestige du prédicateur est évidemment, au regard de ces considérations, secondaire, mais elle gagne en importance au fil du siècle. La prise en compte du contexte social et matériel de la prédication est essentielle pour saisir la pratique. Elle permet de comprendre certains enjeux, notamment ceux qui sont liés à la portée de la parole publique dans un cadre religieux.

A. Du côté catholique

D'un point de vue pratique, la prédication catholique au XVIIe siècle est très réglementée : pour pouvoir prêcher, il faut une licence, obtenue après un examen, qui doit être renouvelée chaque année. Seuls les curés (et les théologaux) peuvent prêcher sans forme d'autorisation, dans les églises où ils sont établis. Le renouvellement de la licence est loin d'être automatique ; des refus, voire des interdictions de prêcher, sont prononcés, par exemple contre ceux qui, à partir des années 1640, sont soupçonnés de défendre des idées jansénistes. Plusieurs conditions, en fait, sont nécessaires pour pouvoir monter en chaire[438].

Deux formes de prédication catholique apparaissent et permettent un quadrillage géographique et temporel du territoire[439] : les missions intérieures et les stations. Les prédicateurs sont surtout des religieux mendiants, des séculiers hors congrégations, quelques jésuites et oratoriens, quelques religieux d'ordres anciens. Ils usent de différents styles : plus populaire pour les mendiants, plus cultivé pour les séculiers. Quant au statut de prédicateur du roi, dont certains se targuent, il s'agit plus d'un titre honorifique que d'une charge réelle, car

---

[435] Le premier temple était situé à Ablon.
[436] Sur les temples protestants, voir l'article d'Yves Krumenacker « Les temples protestants français, XVIe-XVIIe siècles », *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, numéro spécial I, 2011, p. 131-154. L'article porte sur la spécificité de l'architecture religieuse protestante.
[437] Samuel Mours, *Le Protestantisme en France au XVIIe siècle*, Paris, Librairie protestante, 1967, p. 13.
[438] Isabelle Brian les rappelle : être un homme, avoir reçu au moins le premier des ordres majeurs, avoir obtenu auprès de l'évêque une licence (*Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime*, *op. cit.*, p. 117).
[439] Jean Delumeau, *Un Chemin d'histoire : chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

le prédicateur ne prêche pas nécessairement devant le roi, mais devant la Cour. Dans tous les cas, qu'elle soit missionnaire ou stationnaire, la prédication est une performance physique, il faut prêcher plusieurs fois par semaine, voire tous les jours ; et la plupart des prédicateurs apprennent par cœur leurs sermons. Peu se risquent à improviser. Deux grandes catégories de prédicateurs investissent le terrain sur lequel exerce déjà le curé de paroisse : les stationnaires, qui prêchent régulièrement, et les prédicateurs de circonstance, les missionnaires, dont les sermons correspondent à des interventions stratégiques.

1. La prédication missionnaire

a. Principes généraux et historiques des missions

Jean-Pierre Camus, dans l'ouvrage qu'il consacre à la question, s'attache en premier lieu à définir le mot « mission » : « il signifie Envoy, Commission, Legation, Ambassade, selon ce que dit l'Apostre[440] », et expose le but de ces entreprises missionnaires : « exaltation de la saincte Eglise Catholique », « propagation de la Foy », « extirpation des vices, ignorances, & erreurs », « édification des bonnes mœurs », « consolation des fideles » et « conversion des Errans, des Pecheurs, & des Infideles[441] ». Les objectifs rappelés par l'évêque sont dogmatiques et moraux. Dans le sillage des prescriptions du concile de Trente, Jean Lejeune définit, lui aussi, à plusieurs reprises, le principe de la mission, mais de manière plus simple –il s'adresse ici à l'assemblée des fidèles – par exemple au début du deuxième sermon du *Missionnaire de l'Oratoire* :

> La Mission des Apostres & des hommes Apostoliques est une continuation, une suite & imitation de celle du fils de Dieu, qui disoit à ses Disciples : je vous envoye comme mon Pere m'a envoyé. Or l'Eglise nous apprend, & nous fait chanter tous les Dimanches en la Messe, qu'une des principales raisons pour laquelle le Fils de Dieu est descendu du Ciel, & a esté envoyé en ce monde, a esté pour nostre salut : *Propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de coelis.* C'est à quoy nous devons travailler, c'est ce qui doit estre le but et la fin de toutes les Predications, Confessions, Catechismes & autres actions de la Mission[442].

Le prêtre rappelle que l'action du missionnaire s'inscrit dans une filiation : celle du Christ et de ses Apôtres. Il en souligne aussi le but : convertir, et les formes que revêt la mission dans son ensemble. Il ne s'agit pas seulement de sermons prêchés, mais aussi de tout ce que recouvre la pastorale, notamment le sacrement de la confession et l'instruction du

---

[440] Jean-Pierre Camus, *Des Missions ecclésiastiques*, Paris, Jacques Villery, 1643, p. 6.
[441] *Ibid.*, p. 5.
[442] Jean Lejeune, Sermon II. « Que nostre salut est une affaire de tres-grande importance », *Missionnaire*, t. I, p. 25.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

catéchisme. Le travail à mener est important, il n'a pas varié depuis les temps prophétiques, ce que montre la comparaison entre Jérémie et le missionnaire :

> Quand le Prophete Ieremie receut de Dieu la commission de prescher au peuple d'Israël, on luy dit au commencement, que la fin de sa Mission devoit estre d'arracher & de planter, de destruire et d'édifier : il en est de mesme de toutes les Missions ; l'aplication des Commandemens de Dieu sert à ces deux intentions ; elle sert à connoistre les vices, pour nous en accuser en la confession, & les desraciner : elle sert à connoistre les vertus, pour les affectionner, & enraciner en nos cœurs[443].

La double analogie utilisée, de l'agriculture (arracher et planter) et du bâtiment (détruire et édifier), contribue à donner le sens du travail du missionnaire en insistant sur ses deux étapes tout à la fois opposées et complémentaires de suppression du vice d'abord, et de l'érection de la vertu ensuite. Ces deux images sont successivement utilisées par Paul qui s'exprime sur le rôle des prédicateurs dans la *Première Épître aux Corinthiens* (2 Cor 3).

Les missions intérieures[444], celles qui nous intéressent ici, visent une acculturation des populations effectuée par un prédicateur qui n'appartient pas à la paroisse. Dès 1622, la congrégation *De Propaganda Fide* organise et encadre les missions intérieures. Un régulier, souvent, vient prêter main forte au curé de la paroisse, pour reconquérir des terres protestantes ou pour évangéliser les campagnes, qui sont parfois dans une situation de grande ignorance religieuse – les comptes rendus des missionnaires insistent sur ce point. Les missions sont rurales ou urbaines – c'est le cas des missions de 1644 et de 1657 qui, à l'initiative d'Anne d'Autriche, se déroulent auprès des Lazaristes à Metz[445], ville protestante, et auxquelles participent respectivement Jean Lejeune et Bossuet. La durée des missions est variable : de quelques jours à quelques mois. Le prédicateur de mission est alors amené à prêcher tous les jours, voire plusieurs fois par jour.

Les missionnaires appartiennent à des ordres ou des congrégations variés, même s'ils se recrutent souvent chez les capucins[446] et les jésuites : certains sont très célèbres, comme François Véron (1575-1649), jésuite, curé de Charenton ; le père jésuite Michel Le Nobletz, en Bretagne (1577-1652), et son successeur Julien Maunoir (1606-1683)[447], Jean-François Régis (1597-1640) dans le Vivarais, le capucin Joseph Morlaix qui assiste à un sermon de

---

[443] Jean Lejeune, Sermon XLI. « De la Foy, premiere vertu theologale », *Missionnaire*, t. II, p. 1.
[444] Les missions sont de trois types : les missions lointaines, *ad infideles*, les missions *ad haereticos* qui s'adressent aux protestants, et les missions *ad rusticos*, auprès des populations des campagnes.
[445] Voir *supra*, n. 71.
[446] Sur les missions des capucins, voir Bernard Dompnier, *L'Activité missionnaire en Dauphiné au XVIIe siècle*, Thèse, Paris, 1981.
[447] Bossuet fut le premier biographe de Julien Maunoir, voir Bernard Dompnier, « Le missionnaire et son public. Contribution à l'étude de la prédication populaire », art. cit., p. 108.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Pierre Du Moulin à Sedan en 1640[448]. Mais il y a aussi des lazaristes et des oratoriens, comme le père Lejeune. Son *Missionnaire de l'Oratoire* (1662), officiellement destiné à aider les prédicateurs novices ou confirmés, milite en faveur d'une méthode faite de douceur, à l'opposé de celle de François Véron connu pour la virulence de sa prédication et de ses ouvrages de controverse. En réponse, des ouvrages protestants, censés anéantir le pouvoir de ces méthodes et permettre d'opposer des contre-arguments aux missionnaires, connaissent beaucoup de succès[449].

L'exemple des missions lazaristes en Bretagne, étudié par François Lebrun, est très représentatif de l'effort engagé auprès des populations rurales, effort couronné de succès si l'on en croit les comptes rendus des missionnaires, cependant moins soucieux de faire un réel état des lieux que de publier leur efficacité. Ils insistent sur un succès quantitatif – la foule s'y presserait – et qualitatif – de nombreuses conversions individuelles et collectives auraient lieu. Pendant les sermons, l'émotion serait prépondérante, et se manifesterait publiquement par les larmes et les cris. Mais Lejeune, à l'occasion d'un court texte destiné à de jeunes missionnaires, donne une tout autre image. Conseillant aux novices de ne pas hésiter à répéter inlassablement les vérités de la religion, il ajoute :

> Il me semble qu'on n'a pas assés de soin de les inculquer & repeter souvent ; car on voit que mesme aprés une Mission, plusieurs ne le [sic] sçauront pas, & qu'ils n'en parlent que comme des perroquets, sans intelligence[450].

Chez les lazaristes, la pastorale se veut douce, sans effets spectaculaires, contrairement à celle des capucins ou à celle des jésuites : « pas de crânes brandis en plein sermon sur la mort, pas de dialogues théâtraux entre le prédicateur et un compère jouant l'âme damnée, pas de portement ni de plantement de croix[451]. » L'ignorance religieuse étant source de damnation, les missionnaires doivent instruire, par le prêche et par l'enseignement du

---

[448] Nous nous permettons de renvoyer à notre article : « Prédication sous tension : trois sermons de Pierre Du Moulin faits en présence de capucins », *Prêtres et pasteurs, op. cit.*, p. 171-180.

[449] Par exemple celui de Charles Drelincourt, *Du Jubilé des Eglises réformées avec l'examen du jubilé de l'Eglise Romaine*, Charenton, Jean Antoine Joallin, 1627 et l'*Abbregé des Controverses ou Sommaire des erreurs de nostre temps, avec leur refutation par textes expres de la Bible de Louvain*, Charenton, Jean Antoine Joallin, 1624, qu'Elie Benoît (1640-1728) décrit comme un « livre facile, populaire, qu'on pouvait toujours avoir dans la poche, à cause de sa petitesse, et que les artisans, les servantes, les enfants même savaient par cœur. Les plus simples y trouvaient des armes proportionnées à leur portée, pour se défendre contre les missionnaires ». Livre si efficace et dangereux qu'il fut brûlé en 1665, Voir Eugène et Émile Haag, *La France protestante, op. cit.*, t. V, col. 489.

[450] Jean Lejeune, « Advis aux jeunes curez et missionnaires », *Le Missionnaire de l'Oratoire, Sermons sur les commandemens de Dieu, et un tableau de la vraye Penitence, sur l'Evangile de la conversion de Sainte Magdelaine, huitiesme partie*, Paris, Frédéric Léonard, 1669, n. p.

[451] François Lebrun, « La pastorale de la conversion et les missions intérieures : l'exemple des lazaristes en Haute-Bretagne au XVIIe siècle », *La Conversion au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 254.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

catéchisme, avant de convertir, par la confession et la communion[452]. Ces campagnes missionnaires ont un caractère éphémère, mais la fondation de résidences, de collèges ou de confréries est censée assurer la pérennité d'un encadrement des fidèles : c'est la raison pour laquelle Lejeune recommande aux jeunes missionnaires de favoriser « l'establissement des Confreries de la Charité, du Rosaire, du Mont-Carmel[453]. » La prédication du prêtre oratorien illustre à bien des égards l'entreprise missionnaire de la Réforme catholique.

b. Le cas d'un prêtre missionnaire : l'exemple du père Lejeune

Le sermon de mission présente des spécificités. C'est une prédication quotidienne qui a même lieu matin et soir. Cette fréquence explique que les sermons soient relativement courts ou, en tout cas, que certaines parties du sermon soient assez brèves, réduites à l'essentiel comme l'exorde. Lejeune fait souvent référence au sermon de la veille, parfois il annonce le sermon du lendemain. Cet enchaînement justifie lui aussi des exordes qui se limitent à l'évocation du sujet du jour et à l'annonce du plan du sermon, toujours tripartite. Ensuite, les textes choisis sont courts ; Lejeune peut même commenter, plusieurs jours de suite, un même verset ou plus court encore, une expression extraite d'un stique[454]. Ainsi les quatre premiers sermons du *Missionnaire de l'Oratoire* sont-ils prêchés sur une partie du verset 12 du chapitre 2 de l'*Épître aux Philippiens Operamini salutem vestram*. Le même phénomène peut se produire dans des sermons ne se suivant pas : ainsi la péricope tirée de Matthieu 3, 2, *Poenitentiam agite,* est exploitée dans les sermons VI et VII puis XI. Entre-temps, les sermons VIII, IX et X ont été prêchés sur une péricope de Joël 2, 12. Sur la pénitence, il prêche une trentaine de sermons qui abordent à chaque fois le thème d'une manière différente pour approfondir le propos sur le plan théologique et moral.

Ensuite, le missionnaire puise des exemples concrets dans la vie quotidienne pour illustrer son discours. Ainsi, parlant de la pénitence, et pour expliquer que la vie a été donnée par Dieu « non à rente mais en depost », il prend l'exemple d'« un plat d'argent, une chaisne d'or » puis plus loin d'une brebis, d'un cheval, d'un meuble[455]. On est parfois étonné de la trivialité de l'analogie qui ne se justifie que dans la volonté de se faire comprendre. Il

---

[452] Sur les missions intérieures, voir Bernard Hours, *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne XVIe-XVIIIe siècles,* Paris, PUF, 2000, p. 206-209.
[453] Jean Lejeune, « Advis aux jeunes predicateurs » *Missionnaire,* t. I, n. p.
[454] Un stique est une ligne (voir article « stichométrie » dans le *Dictionnaire biblique,* J. Dheilly, Tournai, Desclée & Co, 1964).
[455] Jean Lejeune, Sermon XII. « Du temps de la pénitence. Qu'il ne la faut pas remettre au temps advenir », *Missionnaire,* t. I, p. 249.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

conseille d'ailleurs aux jeunes prédicateurs l'adaptation au public le plus humble : « En chaque Sermon que vous composez, regardez tousjours quel profit en pourra tirer un artisan, une servante, &c.[456] » et en effet, dans les exemples qu'il choisit pour illustrer son discours, il se réfère au monde des commerçants, des artisans, de la domesticité. Voulant expliquer la supériorité de la contrition sur l'attrition, il renvoie d'abord à la définition de la vraie repentance donnée par le concile de Trente, autorité à laquelle il se réfère fréquemment, avant d'expliquer la différence entre se repentir par crainte du châtiment et se repentir par amour de Dieu. Il fait appel ensuite à une autre autorité, celle d'Augustin, et se propose d'illustrer son propos en lui empruntant une comparaison familière sous forme de fable ou d'historiette, pour bien faire entendre la distinction entre les deux et l'illusion que constitue finalement une repentance motivée par la crainte :

> Voyla un loup qui sort de la forest, à intention de desrober une brebis, & en faire curée ; quand il approche de la bergerie, il entend les chiens qui abayent, il void le berger qui veille sur son troupeau & qui a la houlette en main : il ne fait point de mal, mais il s'en retourne sur ses pas tout tremblant. [...] Ne seriez-vous pas bien simple si vous disiez ; voila une beste bien changée ; ce n'est plus un loup c'est un mouton ; il n'a point fait de mal en la bergerie non plus qu'un petit agneau. Non il est le mesme qu'il estoit, encore qu'il ayt une contenance toute autre, & qu'il fasse des pas tous contraires ; il est venu fremissant de rage, il s'en reva tout tremblant de crainte : sa disposition est un peu changée, non pas sa nature & son inclination ; il estoit loup quand il est venu ; il est encore loup quand il s'en retourne : il estoit loup quand il fremissoit de rage, il est encore loup quand il tremousse de crainte[457].

Le public de Jean Lejeune est provincial sans que l'on puisse ancrer davantage géographiquement sa pratique oratoire. Nous savons où il a prêché, quelles ont été ses missions, mais nous ignorons quels sermons ont été prononcés dans telle ou telle ville. Un seul sermon est daté, le sermon LXXVIII prêché lors de la mission à Metz en 1644 mais il est impossible de dire si les sermons qui précèdent sont antérieurs ou postérieurs à cette date. Le recueil est publié à Toulouse, mais, en 1662, Lejeune vit à Limoges depuis plusieurs années déjà[458]. Toujours est-il que son public est sans doute très varié : gentilshommes, domestiques, artisans. Les sujets des sermons le suggèrent, puisque par exemple le sermon LIV est consacré au « Devoir des maîtres et maîtresses envers leurs serviteurs » tandis que le suivant s'intitule « Du devoir des serviteurs et servantes envers leurs maîtres ». Les exemples et les apostrophes présents dans les sermons sont aussi un indice des conditions sociales diverses auquel

---

[456] Jean Lejeune, « Advis aux jeunes prédicateurs », *Missionnaire*, t. I, n. p.
[457] Jean Lejeune, Sermon IX. « Des trois premieres marques & proprietés de la fausse Penitence », *Missionnaire*, t. I, p. 197.
[458] « En 1654, il se fixa définitivement à Limoges : il débuta dans cette ville par une mission célèbre » (Abbé G. Renoux, *Le Père Lejeune, sa vie, son œuvre, op. cit.*, p. 56).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

s'adresse quotidiennement le prédicateur. Opposant « esprit de vanité » et « esprit de sainteté », le missionnaire explique :

> La superbe est une maudite halenée de Satan, par laquelle, à son imitation, vous désirez exceller et avoir l'ascendant sur les autres, vous désirez être ou paraître incomparable, l'unique en votre état, condition, ou profession ; si vous êtes homme d'épée, vous voulez être Hercule ou Achille : si Magistrat, vous voulez faire le Caton ; si du barreau, le Démosthèse ; si artisan, le plus adroit, non par amour de Dieu ni pour sa gloire, mais par amour de vous-même[459].

La controverse antiprotestante y tient une place certaine, notamment quand il aborde les sujets hautement polémiques que sont la reconnaissance du Pape (il critique les « calvinistes » et leur mépris de « la primauté de la chaire de saint Pierre[460] »), ou encore la pénitence : « c'est un erreur grossier des Calvinistes, qui disent que la Penitence n'est autre chose qu'une resipiscence, & que toute sa perfection consiste à nous retirer de nostre mauvaise vie, & cesser de pecher. Cela est nécessaire : Mais il ne suffit pas[461]. » Les trois derniers sermons du *Missionnaire de l'Oratoire*, sont consacrés à la controverse : le sermon LXXVIII. « On monstre par plus de soixante passages de l'Escriture que nous sommes en la vraye Foy », le sermon LXXIX. « On monstre par plus de 50. passages de l'Escriture, que les Calvinistes ne sont pas en l'Eglise de Iesus-Christ, & des Apostres », et enfin l'« Abbregé des Mysteres de la Foy ; Qu'on dit tous les iours à la mission à la fin de chaque Predication, matin & soir. » Outre ces sermons qui relèvent spécifiquement de la polémique, on observe cinq sermons consacrés au Salut et à ce qu'il convient de faire pour y accéder, vingt-six à l'examen successif des dix commandements, quinze au péché, trente-trois à la pénitence. Péché et pénitence occupent donc une large place et représentent plus de la moitié des sermons du recueil.

2. Les Carêmes

a. Principes généraux et historiques des stations

Un autre mode de prédication catholique se développe en parallèle des missions : les stations, qui ont lieu en ville. Les commanditaires (supérieur(e)s de couvents ou de monastères, corps de villes, fabriques de paroisses) cherchent des prédicateurs de talent pour

---

[459] Jean Lejeune, Sermon LXXI « Contre les respects humains, qui s'opposent à la practique des œuvres satisfactoires », *Missionnaire*, Migne, col. 843.
[460] Jean Lejeune, Sermon XLI. « De la foi, première vertu théologale », *Missionnaire*, Migne, col. 464.
[461] Jean Lejeune, Sermon X. « Des autres trois marques de la fausse Penitence, à sçavoir qu'elle est toute exterieure, sterile, inconstante », *Missionnaire*, t. I, p. 214.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

attirer les foules aux stations d'Avent[462] ou de Carême. Des publications diffusent les annonces des prêches : le supplément de la *Gazette* (qui commence à paraître en 1633) de Théophraste Renaudot, la *Liste véritable des prédicateurs* de Mathieu Colombel.

Le Carême, en tant qu'institution chrétienne, est attesté dès le IIIe siècle en Égypte, avant de s'étendre au siècle suivant à Rome. La durée de cette période de pénitence s'étend jusqu'à quarante jours à la fin du IVe siècle. Le concile de Bénévent, en 1090, en donne une définition canonique, le début du Carême étant le *caput jejunii* marqué par le mercredi des Cendres signifiant l'entrée dans l'Église des pénitents. Au Moyen Âge, il n'est plus seulement le temps de la pénitence, il est aussi le temps de la préparation au baptême, de la catéchèse[463]. C'est à la fin du Moyen Âge qu'apparaissent les cycles liturgiques, temps de l'Avent et du Carême[464], qui impliquent des prédications aux succès importants[465]. Au XVIIe siècle, les stations, petites et grandes[466], d'Avent et de Carême, sont prêchées en français et relèvent de la prédication extraordinaire. Elles relèvent aussi de la prédication mondaine, qui a ses spécificités. Ce type de prédication, la station, a une dimension sociale au sens où elle représente un événement mondain. Certaines églises attirent en nombre, en raison du prestige qui y est attaché et qui se manifeste par la qualité, la renommée du prédicateur recruté (et bien rémunéré) pour y prêcher. Il faut réserver sa place, louer une chaise, envoyer ses laquais s'en charger, parfois dès la veille[467]. On a donc pu parler, au sujet des prédicateurs, de « professionnels de la parole », engagés par les corps de ville ou les fabriques des paroisses. L'expression « prédication mondaine » est ambiguë : elle a désigné, au XVIIe siècle, aussi bien l'exercice de la parole dans un milieu mondain, urbain, c'est-à-dire adressée à des personnes lettrées, d'un milieu social assez élevé, que, par assimilation, une prédication précieuse, ornée, à l'opposé de la prédication évangélique prônée par François de Sales.

---

[462] L'Avent est la période qui s'étend depuis la fête de la Toussaint jusqu'à la fête de la Nativité ou le jour de l'Épiphanie.

[463] Jean Chélini, *Le Calendrier chrétien*, Paris, Picard, 2007.

[464] Voir Stefano Simiz, *Prédication et prédicateurs en ville, op. cit.* Les premiers témoignages de l'existence du Carême dans l'Est de la France datent du XVe siècle.

[465] Au moins 4 000 à 5 000 auditeurs, peut-être 10 000, viennent écouter le carme breton Thomas Cornette pendant la semaine sainte de 1429 à Amiens. Voir Hervé Martin, *Le Métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge, op. cit.*, p. 53-55.

[466] Un prédicateur engagé pour une petite station prêche une fois par semaine, le dimanche tandis que pour une grande station, tâche plus importante et donc mieux rémunérée, le prédicateur prêche trois fois, le mercredi, le vendredi et le dimanche.

[467] C'est ce que souligne le témoignage de Mme de Sévigné qui doit renoncer à aller entendre Bourdaloue prêcher : « J'avais grande envie de me jeter dans le Bourdaloue, mais l'impossibilité m'en a ôté le goût ; les laquais y étaient dès le mercredi, et la presse était à mourir » (lettre du 27 mars 1671 à Madame de Grignan, *Correspondance*, éd. Roger Duchêne, Paris, Gallimard, 1972-1978, t I, p. 202.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Même s'il est difficile de dissocier les deux sens, le deuxième étant une conséquence peut-être inéluctable du premier, nous ne considérerons ici que le premier sens. L'examen de la prédication parisienne de Bossuet devrait nous permettre d'appréhender la manière dont les prédicateurs ont prêché dans les milieux urbains.

b. Les sermons de Carême de Bossuet

Bossuet a prêché, entre 1660 et 1666, cinq Carêmes d'inégale importance, aussi bien des petites que des grandes stations. Il est difficile de juger de leur qualité et de leur cohérence, en raison de l'aspect lacunaire des manuscrits, mais aussi parce que les sermons n'ont pas toujours été rédigés.

Le moment du *Carême des Minimes* est important, car c'est la première station parisienne de Bossuet, prononcée dans l'église des Minimes, place Royale, en 1660. C'est à cette occasion qu'il rencontre le monde, cette église étant alors un lieu à la mode[468]. Pourtant, Bossuet ne semble pas avoir varié dans sa pratique, ni avoir concédé quoi que ce soit à cet auditoire particulier[469]. Un auditoire si prestigieux et exigeant ne peut toutefois laisser le prédicateur indifférent. Dans le « Sermon sur l'honneur du monde »[470], Bossuet aborde justement l'épineuse question du monde, et propose de justifier le mépris dans lequel on doit le tenir. Prononcé le 21 mars 1660, ce sermon a pris, lors de sa réception immédiate, une coloration particulière en raison de la présence inopinée du prince de Condé. Un texte de Bossuet, qui suit le sermon, raconte l'événement et les propos que le prédicateur a tenus au prince du sang à l'issue du sermon : la réflexion développée dans le discours ne s'appliquait que trop bien à Condé[471], et Bossuet en avait été gêné au point de vouloir rassurer son auditeur inattendu :

---

[468] Eugène Gandar l'affirme : Bossuet prêche « non plus dans une simple paroisse de province, au milieu d'une assemblée de bonnes gens, ni dans la chapelle d'une maison de charité ou au sein d'une communauté religieuse, mais dans un temple auguste, ainsi qu'il le dit avec emphase, et devant un auditoire qui offrait ce double caractère : au chœur, des religieux, connus par leur goût pour les études les plus sérieuses ; dans la nef, les flots pressés de la foule des courtisans, de grandes dames, toute la société élégante de la Place royale et du Marais ; et il suffit de certains passages des sermons de Bossuet pour voir que l'église des Minimes était une des églises les plus mondaines de Paris », *Bossuet orateur*, [1867], Paris, Didier et Cie, 1880, p. 311-312.

[469] C'est l'opinion de Jacques Truchet qui remarque que, hormis le dernier texte du *Carême*, le « Panégyrique de François de Paule », texte prononcé à la demande des frères Minimes en l'honneur du fondateur de l'ordre au XVe siècle, les autres sermons, très dogmatiques, ne semblent pas relever d'un art de l'*aptum*. Jacques Truchet, « Bossuet et l'éloquence religieuse au temps du Carême des Minimes », *XVIIe siècle*, 1961, n° 50-51, p. 64-76.

[470] « Sermon sur l'honneur du monde » du *Carême des Minimes* (1660).

[471] Louis II de Bourbon, duc d'Enghien puis prince de Condé (1621-1686) : premier prince du sang, vainqueur de Rocroi, frondeur, libertin, puis rentré dans le rang et courtisan à partir de 1664, le Grand Condé connaît les

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> En finissant mon discours, le sujet m'ayant conduit à faire une forte réflexion sur les changements précipités de l'honneur et de la gloire du monde, je lui dis qu'encore que ces grandes révolutions menaçassent les fortunes les plus éminentes, j'osais espérer néanmoins qu'elles ne regardaient ni la personne ni la maison de S.A. ; que Dieu regardait d'un œil trop propice le sang de nos rois et la postérité de saint Louis ; que nous verrions ce jeune prince, son fils, croître avec la bénédiction de Dieu et des hommes ; qu'il serait l'amour de son roi et les délices du peuple, pourvu que la piété crût avec lui et qu'il se souvînt qu'il était sorti de saint Louis, non pour se glorifier de sa naissance, mais pour imiter l'exemple de sa sainte vie[472].

Les propos de Bossuet à Condé viennent, d'une certaine manière, atténuer la force du sermon et des admonestations qu'il contient. La position de Bossuet, prédicateur mais aussi courtisan, l'oblige à tempérer ses mises en garde et refroidit en quelque sorte l'ardeur de son discours, montrant ainsi que les circonstances de la réception influent nécessairement sur la sincérité du discours sur la vanité.

Ce souci de l'adaptation à l'auditoire se pose de la même façon dans le *Carême des Carmélites* (1661), autre petite station au Carmel de l'Incarnation, faubourg Saint-Jacques, où Bossuet prêche un sermon chaque dimanche, du 2 février au 6 avril 1661[473]. La chapelle du couvent des carmélites est très fréquentée par la famille royale. Enfin le *Carême du Louvre*, premier grand Carême de Bossuet, par son cadre, la Cour, constitue, du point de vue de l'expression de la vanité, une gageure. Il est sans doute à même de fournir les meilleurs exemples d'une rhétorique attentive à sa réception. Le *Carême du Louvre* est une grande station : trois sermons sont prêchés chaque semaine, depuis celui pour la purification de la Vierge, le mercredi des Cendres, jusqu'au dimanche de Pâques, ou celui de Quasimodo parfois, le point culminant étant le « Sermon de la Passion du Vendredi saint ». Cet auditoire puissant qui, Bossuet le rappelle, a besoin de soins spirituels, risque d'être le moins réceptif à sa prédication. Jacques Truchet rappelle l'inexpérience du prédicateur, sa jeunesse, son manque de familiarité avec la Cour. Il voit d'ailleurs en lui, à travers le « Sermon sur le mauvais riche », un prédicateur proche des missionnaires, notamment dans le style adopté, mélange de « didactisme et de dramatisation ». Cette station, tout entière dédiée à la vanité conformément à son cadre temporel et spatial – le Carême et la Cour – confronte Bossuet à la difficulté de prêcher la vanité à un auditoire mondain, difficulté accrue dans le cadre de la prédication curiale. Les Grands qui constituent le public sont en effet aussi une cible

---

honneurs et la gloire avant de se convertir. En 1660, il vient tout juste de rentrer d'Espagne d'où il a combattu contre la France depuis la fin de la Fronde. Son pardon est un des articles du Traité des Pyrénées.

[472] Bossuet, « Compliment adressé au prince de Condé », *O.O.*, t. III, p. 365.

[473] Dans les *Œuvres oratoires* publiés par Urbain et Levesque, il ne reste que le sommaire du premier sermon « Pour la Purification de la Sainte Vierge », sermon traditionnel d'ouverture du Carême, et le sermon du troisième dimanche manque. En fait, seuls dix sermons sont publiés.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

privilégiée de Bossuet pour ses sermons et ses oraisons funèbres. La tâche du prédicateur n'en est que plus ardue, comme le remarque d'ailleurs l'évêque de Meaux dans le « Sermon sur l'ambition » : « Le devoir essentiel du chrétien, c'est de réprimer son ambition. Ce n'est pas une entreprise médiocre de prêcher cette vérité à la cour[474]. »

Difficulté qu'il faut toutefois tempérer par la perpétuation d'une tradition en la matière. Certains sujets sont attendus, si bien qu'il ne saurait être question pour le prédicateur de les éluder. Jacques Truchet rappelle que certains prédicateurs, trop prudents, ont fait les frais d'une parole prédicative jugée trop timorée. La vie privée du roi peut faire l'objet de remontrances, et elle l'a été en effet de la part de Bossuet. D'autres sujets sont traditionnellement abordés dans la prédication curiale : la charité, l'assistance, et les questions politico-religieuses comme la question janséniste[475].

Il ne reste que des fragments du *Carême de Saint-Thomas-du-Louvre* prêché en 1665. Les titres de deux sermons, prêchés le deuxième et le troisième dimanche du Carême, indiquent que Bossuet n'a pas varié dans ses thèmes : « Sermon sur l'amour des plaisirs » et « Sermon sur les jugements humains » s'attachant à stigmatiser les nombreuses vanités humaines. Enfin, le *Carême de Saint-Germain*, appelé dans les manuscrits de Bossuet « Second Carême du Louvre », est l'autre grande station du prédicateur. En raison du décès d'Anne d'Autriche, le 20 janvier 1666, la Cour quitte Paris au début de l'année pour Saint-Germain-en-Laye, ce qui explique que ce Carême destiné à la Cour n'ait pas été prêché dans la capitale. Huit sermons entiers et quatre fragments ont été conservés. Sur les douze sermons – ou fragments de sermons – qui restent, deux n'ont pas été prononcés, le « Sermon sur la charité fraternelle » et le « Sermon sur l'ambition ». On notera l'absence d'un sermon sur la Parole de Dieu ; un sermon « Sur la haine de la vérité » offre toutefois quelques considérations sur la question. Les thèmes abordés sont ceux traditionnels de la période de Carême : l'aumône, l'ambition, la charité, la justice. Un sermon est prononcé sur l'épisode de l'enfant prodigue et reprend une thématique abordée dès le premier sermon du Carême, « Pour la purification de la Sainte-Vierge », celui de la liberté.

Au terme de ce parcours allant de la mission à la station, ou peut conclure sur le fait que les sermons de Jean Lejeune et de Bossuet présentent des différences mais qui ne tiennent pas au contenu religieux – excepté en ce qui concerne la controverse antiprotestante, absente des

---

[474] Bossuet, « Sermon sur l'ambition », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 242.
[475] Bossuet, *Sermon sur la mort et autres sermons*, Paris, GF, 1970, préface de Jacques Truchet, p. 17-38.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

sermons de Carême de Bossuet. Pour sa part, le sermon de mission ne renonce pas à certaines vérités théologiques au motif qu'elles seraient trop complexes à comprendre pour un public populaire. Anne Régent-Susini, qui a étudié la distinction entre sermons de mission et sermons de stations, formule la conclusion suivante : « La prédication missionnaire en zone rurale n'est guère apparue unifiée : de Vincent de Paul, apôtre du style simple et familier, aux capucins et à leurs mises en scène enflammées, il semble exister tout un *continuum*, dans lequel un Lejeune pourrait faire figure d'intermédiaire[476]. » En effet, on n'observe pas dans les sermons du missionnaire de grands effets rhétoriques, l'éloquence est plutôt sobre, mesurée. Si la prise en compte de l'auditoire est commune aux deux prédications, ses implications diffèrent parce que justement l'auditoire n'est pas le même. La prédication de Lejeune est plus concrète et offre plus de comparaisons avec la vie quotidienne, tandis que celle de Bossuet tient compte des inévitables dangers qui guettent le mondain ou le courtisan. Dans le *Carême du Louvre* Bossuet s'adresse au roi[477], mais aussi aux courtisans. Constance Cagnat-Debœuf estime à une centaine les personnes présentes dans la chapelle du Louvre, ce sont évidemment des conditions de prédication bien différentes de celle qui se déroule à la ville. Bossuet, dans sa prédication, ne ménage pas ses critiques sur la Cour :

> Je ne veux que la vie de Cour pour les en convaincre par expérience : dans un si grand auditoire, il n'est pas qu'il ne s'y rencontre plusieurs courtisans. Qu'est-ce que la vie de Cour ? Faire céder toutes ses passions au désir d'avancer sa fortune. Qu'est-ce que la vie de Cour ? Dissimuler tout ce qui déplaît et souffrir tout ce qui offense, pour agréer à qui nous voulons. Qu'est-ce encore que la vie de Cour ? Etudier sans cesse la volonté d'autrui, et renoncer pour cela, s'il est nécessaire, à nos plus chères pensées. Qui ne sait pas cela, ne sait pas la vie de Cour.[478]

La critique n'est pas nouvelle, vingt ans plus tôt, Jean-Pierre Camus écrivait, en insistant sur l'image du piège :

> Ce qui fait que tous ceux qui ont escrit de la devotion, declament si fort contre la vie de la Cour, n'est pour autre sujet que d'y voir les honneurs & les vanitez en si grand esclat, estime & pompe, que sans une tres-particuliere assistance de la grace, il est moralement impossible de s'y deffendre des tentations d'ambition, & des autres passions qui y attaquent les plus innocens : lesquels ne considerans que ceux qui sont par la Fortune eslevez au haut de la rouë, non ceux qu'elle precipite, & qui sont en un nombre incomparablement plus grand, sont enfin attrapez à ce faux lustre, comme les oyseaux au miroir, & se trouvent insensiblement engagez en des pieges, desquels puis apres ils n'ont pas le pouvoir de se desprendre[479].

Mais les propos de Camus s'inscrivent dans un ouvrage théorique, tandis que Bossuet s'adresse directement à ceux dont il fustige l'attitude. Les Grands sont en effet

---

[476] Anne Régent-Susini, « Prêtres des grands et prêtres des champs : stations d'apparat et missions rurales au XVIIe siècle », art. cit., p. 60.
[477] Voir à ce sujet la préface de Constance Cagnat-Debœuf, *Bossuet. Sermons. Le Carême du Louvre*, *op. cit.*
[478] Bossuet, « Sermon sur les vaines excuses des pécheurs », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 323.
[479] Jean-Pierre Camus, *Des Missions ecclésiastiques*, *op. cit.*, chapitre LII « De la vie de Cour »p. 98-99.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

particulièrement exposés au malheur, ils sont en danger de façon permanente, comme le souligne Bossuet dans l'« Oraison funèbre de Henriette de France » :

> Les grandes prospérités nous aveuglent, nous transportent, nous égarent, nous font oublier Dieu, nous-mêmes, et les sentiments de la foi. De là naissent des monstres de crimes, des raffinements de plaisir, des délicatesses d'orgueil[480].

Les structures anaphoriques, les parallélismes de construction contrastent avec la suite. Certes les privilèges sont dangereux mais ils sont aussi régénérateurs à l'image du Christ crucifié. Aux « monstres de crimes », aux « raffinements de plaisir », aux « délicatesses d'orgueil » répondent l'expiation des péchés, l'épuration des intentions, l'élévation des désirs, pour parvenir au détachement salutaire[481]. La condition des Grands est dangereuse pour le salut de l'âme. Elle constitue en elle-même une épreuve, Bossuet emprunte à Tertullien l'idée d'un « air corrompu et contagieux » qui régnerait à la Cour. Il met ainsi en garde contre les grandeurs dans le « Sermon sur l'ambition » :

> Ce n'est pas sans raison, Messieurs, que le Fils de Dieu nous instruit à craindre les grands emplois ; c'est qu'il sait que la puissance est le principe le plus ordinaire de l'égarement ; qu'en l'exerçant sur les autres, on la perd souvent sur soi-même ; enfin qu'elle est semblable à un vin fumeux qui fait sentir sa force aux plus sobres[482].

Sans doute les Grands sont-ils favorisés par la vie, sans doute possèdent-ils la richesse, les honneurs, la gloire, mais Bossuet insiste à de nombreuses reprises sur les revirements de la Fortune :

> Par où nous devons apprendre que la fortune n'est rien, et que non seulement quand elle ôte, mais même quand elle donne, non seulement, quand elle change, mais même quand elle demeure, elle est toujours méprisable[483].

Les antithèses « ôte / donne », « change / demeure » mettent ici en évidence ces brusques revers. Ce qui a été donné peut aussi vite être repris. Rien n'est stable, le monde est mouvant. Par ailleurs, les Grands sont, en apparence, ceux qui peuvent le plus jouir de leur existence, mais quel est le sens de ces avantages au regard de la mort et du temps qui passe ? C'est l'objet de cette injonction brutale qui confronte, par l'emploi de la deuxième personne du singulier, le « Grand » à sa condition de mortel :

---

[480] Bossuet, « Oraison funèbre de Henriette de France », *O.O.*, t. V, p. 543.
[481] « Au contraire, comme le christianisme a pris naissance de la croix, ce sont aussi les malheurs qui le fortifient. Là on expie ses péchés ; là on épure ses intentions ; là on transporte ses désirs de la terre au ciel ; là on perd tout le goût du monde, et on cesse de s'appuyer sur soi-même et sur sa prudence » (« Oraison funèbre de Henriette de France », *O.O.*, t. V, p. 543).
[482] Bossuet, « Sermon sur l'ambition », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 251.
[483] *Ibid.*, p. 244.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Regarde qu'il n'y a rien d'assuré pour toi, non pas même un tombeau pour graver dessus tes titres superbes, seuls restes de ta grandeur abattue : l'avarice ou la négligence de tes héritiers le refuseront peut-être à ta mémoire, tant on pensera peu à toi quelques années après ta mort[484].

On ne peut s'empêcher de penser, en lisant ces lignes, à la couronne de laurier, qui symbolise la gloire, posée ironiquement sur le crâne dans la *Vanité* de Simon Renard de Saint-André. En effet, les Grands sont au-dessus des hommes ordinaires, mais la mort vient tout égaliser, abolissant grandeurs et privilèges.

B. Du côté protestant

L'autre mouvement dynamique, qui revigore la prédication de manière générale, est celui du schisme[485]. Il permet l'émergence d'une prédication concurrente. Sans vouloir faire l'histoire de la Réforme protestante en France, rappelons certains chiffres qui donneront la mesure de son importance : vers 1600, on compte à peu près 1,2 million de protestants, représentant 5 à 6 % de la population[486]. Philip Benedict estime que la population réformée est passée d'un million sous Henri IV à 785 000 en 1660-1670[487]. C'est une minorité importante, mais dont les effectifs n'ont cessé de baisser au cours du siècle, et qui n'est pas implantée partout en France. Elle se concentre dans un croissant (le « croissant réformé ») qui va du Nord au Sud en passant par le Poitou et les Cévennes. Rappelons aussi que la situation française est exceptionnelle en Europe à cette époque : deux religions sont autorisées. Mais l'inégalité des droits est patente. Deux interdictions nous intéressent particulièrement : d'une part, les pasteurs ne peuvent prêcher qu'à l'intérieur du temple, d'autre part, les livres protestants ne sont autorisés à la vente que dans les librairies protestantes installées près des temples[488]. Le « croissant réformé » regroupe 80 % des protestants, avec des concentrations dans les églises septentrionales de Rouen ou de Paris[489]. À Paris, les luthériens suivent le culte à l'ambassade de Suède, tandis que les calvinistes (entre 10 000 et 12 000) sont interdits de

---

[484] *Ibid.*, p. 259.
[485] Sur la Réforme, voir Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, [1965], Paris, PUF, 1973. Le chapitre premier « La Réforme : pourquoi ? » aborde la question complexe des causes de la Réforme. L'auteur écrit : « La thèse selon laquelle les Réformateurs auraient quitté l'Église romaine parce qu'elle était remplie de débauches et d'impuretés est insuffisante », p. 49 et il ajoute « Si tant de gens en Europe, de niveaux culturels et économiques différents, optèrent pour la Réforme, c'est que celle-ci fut d'abord une réponse religieuse à une grande angoisse collective », p. 50. Voir aussi Bernard Cottret, *Histoire de la réforme protestante, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Perrin, 2001.
[486] Janine Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation*, Paris, Seuil, 1985, p. 28.
[487] *La Vie religieuse en France aux XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles*, Gilles Deregnaucourt et Didier Poton (dir.), Ophrys, 1995, coll. Synthèse Σ Histoire, p. 123.
[488] Voir Samuel Mours, *Le Protestantisme en France, op. cit.*, p. 35.
[489] Gilles Deregnaucourt et Didier Poton (dir.), *La Vie religieuse en France, op. cit.*, p. 124.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

rassemblement dans la capitale et se rendent à Charenton. Les protestants parisiens ont longtemps attendu un lieu de culte, l'édit de Nantes, signé en 1598, établissant que le culte est interdit à Paris et dans un périmètre de cinq lieues à la ronde (environ 20 km). Ils se sont installés d'abord à Grigny, près de Fontainebleau, puis à Ablon en 1601 et enfin à Charenton-le-Pont, au Sud-Est de Paris, à six lieues de la capitale. Le premier temple de Charenton, qui respecte cet interdit, est bâti en 1607 mais il est incendié en 1621. Le deuxième temple, édifié en 1623, est un bâtiment considérable (33 mètres de long sur 20 mètres de large) qui a une capacité d'accueil de plus de 4 000 fidèles[490]. Mais la distance à parcourir est importante et le voyage dangereux quand il est fait par la Seine[491]. Si Pierre Du Moulin n'a prêché que dans le premier (il s'exile à Sedan après l'incendie), Drelincourt lui, à l'inverse aura peu l'occasion d'y prêcher puisque son ministère commence en 1620[492]. Charenton, centre névralgique de la vie religieuse réformée, accueille plusieurs synodes provinciaux (mai 1669, avril 1671, mai 1673, le dernier en 1681) et des synodes nationaux.

Le prêche attire les foules et, de la même manière que les catholiques dans les églises, les fidèles protestants doivent anticiper et réserver leurs places. Samuel Chappuzeau tonne contre cette pratique qui génère des situations choquantes dans le temple :

> Enfin ie ne voudrois point dans nos temples de ces gardeuses de places qui font un sabbat épouvantable, qui se battent & se chantent pouilles, sans respect du lieu ; & ie prendrois volontiers un foüet pour les chasser honteusement, avec méme raison qu'en eut Jesus Christ à renverser les bancs des changeurs ; puis qu'on ne peut nier qu'il ne se face là un veritable negoce de chaises, & pour l'usage desquelles durant une heure i'ay vû quelquefois exiger plus d'argent qu'elles ne valent. Il est juste que les Magistrats, les anciens Chefs de famille, & les plus considèrables de l'Assemblée ayent chacun leur siege affecté, sans qu'on les en oze dethrôner, & sans qu'il soit besoin d'y envoyer des laquais Papistes, qui n'y gardent pas souvent plus de modestie que dans une loge d'Amphitheatre[493].

La pratique de la réservation des places est scandaleuse pour Chappuzeau, – il fait d'ailleurs le parallèle avec l'épisode des marchands du temple – non tant en raison des

---

[490] Le premier temple est l'œuvre de Jacques II Androuet du Cerceau. Le second est construit par Salomon de Brosse et Jean Thiriot.

[491] Le voyage par voie fluviale est courant ; Claude Le Petit, dans son poème satirique *La Chronique scandaleuse ou Paris ridicule*, s'en fait l'écho à la strophe CIV : « Puisqu'il fait si mauvais sur terre / Cherchons fortune sur les eaux ; / Où vont tous ces petits batteaux. / Font-ils voile pour l'Angleterre ? / En veulent-ils aux Dunkerquois ? / Ou sur le lac des Genevois, / Vont-ils à la chasse aux macreuses ? / Ou seroit-ce point (que sçait-on ?) / La flotte des Brebis galeuses, / Qui vont au presche à Charenton ? », *Les Œuvres libertines de Claude Le Petit*, Frédéric Lachèvre, Paris, Champion, 1918, p. 155. Le voyage par la Seine est plus rapide que par voie terrestre, mais il est aussi plus dangereux. Les noyades sont nombreuses, par exemple celle de janvier 1654 où soixante-treize personnes trouvent la mort dans le chavirage d'un bateau, événement tragique sur lequel nous reviendrons dans notre troisième partie, puisqu'il est l'occasion d'un sermon de Charles Drelincourt.

[492] Sur l'histoire de l'Église parisienne de Charenton, voir Jacques Pannier, *L'Église réformée de Paris sous Henri IV, op. cit.*, et la synthèse proposée par Christine Ronchail, *La dévotion à Charenton au XVIIe siècle : Du Moulin, Drelincourt,Claude*, mémoire de DEA sous la direction d'Hubert Bost, IPT / Faculté de théologie protestante de Montpellier, 2004.

[493] Samuel Chappuzeau, « Traicté de la manière de bien prêcher », *op. cit.*, p. 95.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

privilèges qui y sont associés qu'à cause des débordements qu'elle entraîne[494]. Charenton n'est pas exempt de ces disputes comme en témoignent ces propos de Charles Drelincourt :

> Avant que le Pasteur monte en chaire, l'on voit des personnes qui se querellent & qui s'injurient ; & qui quelquefois viennent jusques à s'entrebattre. Le pis est, les paroles profanes & sales, & les blasphemes qui se proferent, sinon par vous-mêmes : au moins par vos domestiques, & par ceus que vous envoyez garder vos places[495].

Le temple de Charenton accueille l'importante communauté réformée parisienne composée d'une bourgeoisie aisée et instruite. Les figures de la haute noblesse font non seulement partie de l'auditoire régulier des pasteurs[496] mais encore, ils entretiennent avec elles des réseaux de sociabilité dont dépendent des avantages, des recommandations pour l'obtention d'une charge, voire d'un ministère, pour l'avancement d'une carrière mais aussi et surtout une protection[497]. Les pasteurs, qui ont fréquenté le monde, ont toujours veillé, dans la construction de leur image, à bien souligner leur indifférence aux honneurs et aux privilèges auxquels ils auraient pu avoir accès. Pierre Du Moulin ne manque pas de rappeler dans l'épître à ses fils, publiée en ouverture de la huitième décade, son attitude vertueuse :

> Quant à moy, combien que vous ayez peu recognoistre en moy beaucoup de defauts, si est-ce que vous pouvez dire sans mentir, que vous estes fils d'un père […] qui a fermé l'oreille à toutes les sollicitations & avantages mondains qui lui ont été presentés pour le destourner du droit chemin[498].

Pierre Du Moulin et Charles Drelincourt sont deux figures importantes de la prédication à Charenton. Leur prédication respective présente des caractéristiques, notamment relatives à leur lieu d'exercice, à leur fréquence mais aussi à leur style dont nous souhaiterions dire quelques mots avant de nous pencher plus loin sur la rhétorique de leurs discours.

---

[494] Voir à ce sujet, Raymond A. Mentzer, « L'introduction des méreaux et des bancs dans les églises réformées de France aux XVIe et XVIIe siècles », *Les protestants à l'époque moderne, op. cit.*, p. 39-51. Raymond A Mentzer consacre une partie de son article aux bancs, à leur introduction dans les temples, à l'idée originelle d'une égalité de tous devant Dieu, et aux disputes incessantes, quand ce n'étaient pas des coups, qu'a provoqué la question des places dans les temples.

[495] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Epitre aus Ebreus », R3, p. 396.

[496] « À Charenton, aux "*bancs des hauts et puissants seigneurs*", l'on voit parfois arriver en grand équipage les Bouillon, Rohan, La Trémoille ou Sully ; mais ce sont surtout des gens de robe, appartenant aux cours souveraines et à la très haute administration royale, que l'on regarde prendre le coche d'eau pour venir au temple », Janine Garrisson, *L'Edit de Nantes et sa révocation, op. cit.*, p. 29. Voir aussi Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme, op. cit.*, t. II, p. 313-314.

[497] Voir à ce sujet Nicolas Schapira, *Un professionnel des lettres au XVIIe siècle. Valentin Conrart : une histoire sociale*, Seyssel, Champ Vallon, 2003.

[498] Pierre Du Moulin, « A mes fils Pierre, Louis & Cyrus Du Moulin », D8, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

1. Pierre Du Moulin, un prédicateur classique[499] ?

Figure majeure du protestantisme du premier XVIIe siècle, Pierre Du Moulin est un pasteur aux multiples facettes, qui fut aussi bien actif sur le plan pastoral, ecclésial que dans les domaines politique, diplomatique, et enfin littéraire[500]. Cette activité bouillonnante ne s'est jamais ralentie au cours des quatre-vingt-dix ans d'existence du pasteur. Sa prédication est très importante, son ministère ayant duré soixante ans. Son œuvre oratoire se compose essentiellement des dix décades de sermons publiées de 1637 à 1653 mais comprend également d'autres sermons présents dans d'autres recueils ou publiés isolément. Deux ministères segmentent sa carrière : il œuvra d'abord à Charenton pendant vingt et un ans, de 1599 à 1620, puis, contraint de s'exiler hors de France et accueilli par le duc de Bouillon, père de Turenne, il fut pasteur et professeur à Sedan pendant trente-huit ans. C'est à Sedan justement qu'il publie ses décades, à un moment où, loin de Charenton, foyer intellectuel et religieux des calvinistes, il souhaite ne pas se faire oublier[501]. La publication de ses sermons participe de la construction d'une image d'un prédicateur toujours actif, publication notable par ailleurs car « les pasteurs de Paris contemporains d'Henri IV n'ont guère publié[502] ».

Les sermons de ses décades dont les textes sont d'inégales longueurs, d'un seul verset à une dizaine, privilégient le Nouveau Testament (soixante-treize sermons sur cent) et ne sont pas datés, sauf exceptions. Les rares mentions présentes laissent à penser que ces sermons ont été prononcés entre les années 1610 et les années 1640. Les sermons ne sont pas publiés chronologiquement, puisque par exemple la première décade contient un sermon prononcé en 1614 (le quatrième) et se ferme sur un autre prononcé à Sedan, daté de 1640. Il est donc impossible, en raison du caractère lacunaire des recueils et du probable mélange chronologique des sermons, de déterminer une évolution dans la prédication de Pierre Du Moulin. Ce sont, pour nombre d'entre eux, des sermons d'exception (jours de cène, jours de jeûne, imposition des mains), jugés dignes d'être publiés ; mais les décades contiennent aussi des textes qui semblent s'inscrire dans un temps plus ordinaire. Ils n'obéissent pas tous à la

---

[499] La seule monographie qui existe sur ce pasteur est celle déjà ancienne de Lucien Rimbault, *Pierre Du Moulin 1568-1658, un pasteur classique, à l'âge classique*, Paris, Vrin, 1966. Le titre, que nous reprenons ici pour l'interroger, suggère que Pierre Du Moulin fut un pasteur sans relief. Or, il n'en est rien, comme l'ouvrage de Rimbault en fait lui-même la démonstration. Il est juste cependant que, du point de vue théologique, Du Moulin resta très classique, au point même d'être considéré comme le gardien de l'orthodoxie protestante.

[500] C'est une figure importante et un controversiste redouté. Bossuet l'évoque à de nombreuses reprises dans son *Histoire des variatons protestantes*.

[501] Pierre Du Moulin a toujours aspiré à revenir à Charenton, sans pouvoir y parvenir, étant sous le coup d'une interdiction d'y séjourner.

[502] Jacques Pannier, *L'Église réformée de Paris sous Henri IV*, *op. cit.*, p. 151.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

même facture : un grand nombre n'indique pas de manière précise un plan. Il s'agit sans doute des sermons les plus anciens, car on constate que les sermons de Drelincourt, appartenant à la génération suivante, contiennent tous une annonce très claire des divisions qui s'accompagne des mentions des parties du développement dans le corps du texte. L'absence de plan rend difficile la délimitation de l'exorde et de la péroraison, au début et à la fin du sermon. Une indication permet parfois le repérage de la charnière : « Mais le temps nous advertit de clorre ce propos par une exhortation à nous esjouïr & glorifier d'avoir un Roy si puissant[503] », sans qu'on puisse affirmer si la phrase est vraiment liée au déroulement du sermon, ou si elle ne relève pas d'un artifice rhétorique visant à passer à l'étape suivante sans transition, ce qui expliquerait que la phrase ait été gardée à l'impression. Les deux premiers sermons de la première décade permettent d'illustrer deux méthodes de Pierre Du Moulin. Le premier, prêché sur un verset d'une épître paulinienne : « *Que chacun s'esprouve soy mesme, & ainsi mange de ce pain & boive de ceste coupe* » (1 Cor 11, 28), inspire un développement en deux mouvements : il faut sonder son âme (première partie) et s'éprouver soi-même (deuxième partie). Le deuxième sermon, quant à lui, propose d'examiner successivement les expressions et mots importants de la citation choisie : « *Or au Roy des siecles immortel, invisible, à Dieu seul sage soit honneur & gloire* », donc « Roy des Siecles », « immortel », « invisible », « seul sage », « seul », « soit honneur & gloire », selon la méthode habituelle des protestants consistant à morceler le verset en deux ou trois segments pour en faire le commentaire.

L'écriture molinienne donne une impression de rigueur, de fermeté, comme le remarque Vinet de son style : « Il a la parole franche, incisive, jamais véhémente ni emportée, et nul ne tombe moins dans l'exagération. Sa rondeur, son âpreté se contiennent toujours dans le vrai, et il est remarquable par un bon sens, souvent spirituel[504]. » Le discours est imagé mais aussi et surtout très argumenté – le prédicateur a aussi enseigné la philosophie et est l'auteur d'une logique. Si Pierre Du Moulin est le pasteur sur lequel s'ouvre l'ouvrage de Vinet, il est remarquable que celui-ci ne consacre aucun chapitre à Charles Drelincourt, successeur de Du Moulin au ministère de Charenton. Ce pasteur, ne semble pas, au XIXe siècle, avoir retenu l'attention des critiques.

---

[503] Pierre Du Moulin, s1, D2, p. 33.
[504] Alexandre Vinet, *Histoire de la prédication parmi les réformés, op. cit.,* p 37.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

2. Charles Drelincourt

C'est vers la fin de sa carrière que Drelincourt fait paraître successivement trois recueils de sermons constitués selon un ordre chronologique. Le premier recueil, publié en 1658, comprend des sermons prononcés entre 1625 peut-être (le premier sermon n'est pas daté mais est accompagné d'une épître dédicatoire datée de cette année-là) et 1651 (date du douzième et dernier sermon). Le deuxième recueil, publié en 1660, comprend treize sermons prononcés entre 1651 et 1657 (tous les sermons sont datés). Le troisième, publié en 1664, présente douze sermons prononcés à Charenton de 1658 à 1663. Charles Drelincourt a prêché pendant quarante-neuf ans, un long ministère dont il reste finalement peu de traces.

Les sermons présents dans les recueils n'ont pas tous été prononcés à Charenton, lieu d'exercice du ministère de Charles Drelincourt : plusieurs ont été prêchés en province, le pasteur ayant été appelé pour des occasions particulières. Le corpus publié de Drelincourt se compose de trente-sept sermons, mais ce n'est qu'une portion congrue de toute l'œuvre oratoire du pasteur qui s'est distingué par ailleurs par de multiples écrits pastoraux – dont les *Consolations* et *Les Visites charitables* qui ont fait sa renommée – et de controverse. Ces sermons publiés résultent d'une sélection, ce qui explique qu'ils relèvent davantage de temps extraordinaires (cène, jeûne...) que du temps ordinaire qui nous échappe sensiblement. La publication est de toute manière toujours justifiée, et cette nécessité constitue un élément significatif de l'évolution de la prédication durant la période qui va de Du Moulin à Drelincourt. S'adressant à Madame de Rambouillet, et après avoir formulé les compliments d'usage à son attention et à celle de son mari, Drelincourt ajoute :

> Vous m'avez honoré l'un & l'autre d'une bien-veillance si particuliere que i'ay creu MADAME, en devoir témoigner quelque reconnoissance publique. Ayant donc esté prié par un Libraire de Geneve de luy permetre de faire ce Recueil de Sermons, je vous le dedie, & vous le consacre de toutes mes affections. Et bien qu'il y en ayt quelques-uns que i'ay composez en ma ieunesse, & durant les premieres années de mon Ministere ; Et qu'en tout ce Recueil il n'y en ayt aucun où l'on rencontre les ornemens de l'eloquence du siecle, je me promets neantmoins, MADAME, que vous les regarderez d'un oeil favorable, & que vôtre exquise charité en couvrira les defauts[505].

Dans l'épître adressée à Charles de Harlai (datée de 1625), Drelincourt y définit sa prédication en prenant comme point de départ le sermon qu'il se propose d'offrir à son destinataire :

> C'est cette excellente liaison, *de la fermeté de l'amour de Dieu & de la perseverance des Saints*, que ie represente dans les discours suivans. Aus-quels ie ne m'arreste point à combatre les ennemis de la grace de Dieu, mais à consoler les ames pour lesquelles Iesus Christ est mort. Car aussi ce ne sont point des

[505] Charles Drelincourt, « A Madame de Rambouillet », R1, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> disputes scolastiques, mais des Sermons populaires. Ioint que de parler aux mondains des éfets de l'esprit d'adoption, c'est comme qui parleroit à un aveugle de la beauté des Astres qui luisent au Firmament[506].

Plusieurs expressions retiennent l'attention dans ces propos. D'abord le fait que le pasteur parle au sujet de sa prédication de « sermons populaires » en les opposant aux « disputes scolastiques » ; ensuite la manière dont il parle de ses auditeurs, qu'il qualifie de « mondains » sans qu'on sache précisément ce qu'il entend par cette expression : auditoire de privilégiés, de Grands ? ou simplement les hommes, les « mondains » au sens d'habitants du monde ? L'épître dédicatoire à Jean Mestrezat, lui aussi pasteur de Charenton, révèle la pratique de la *lectio continua*, principe hérité qui consiste à traiter un livre entier de la Bible au rythme d'un verset ou plusieurs par sermon. Drelincourt y justifie la publication de son sermon en évoquant une demande particulière de Mestrezat, après avoir salué leurs liens d'affection et d'estime mutuelles :

> Ie ne puis atribuer qu'à cette afection singuliere dont vous m'honorez, le contentement que vous m'aviez témoigné de l'action en laquelle, suivant le fil de mon texte ordinaire, ie traitay de la Foy des Eleus, & de l'incredulité des Reprouvez. Le respet que ie vous dois m'a porté à deferer à la priere, mais plutôt à obéyr au commandement que vous m'avez fait, de la donner au public[507].

Un avis au lecteur placé en tête du « Sermon sur le chapitre LXIV. du Prophete Esaïe » réunit à lui seul les différents traits dont nous avons parlé :

> I'ay long-tems resisté à metre ce Sermon en livre, & ie n'eusse pû m'y resoudre sans l'obeïssance que ie dois à ceus qui me l'ont demandé. le sujet en est grandement vaste. Le Iour & l'heure que ie l'ay prononcé me permetoient de m'étendre extraordinairement : Il n'y a rien pour chatoüiller l'oreille : mais pour émouvoir les cœurs de ceus qui tremblent à la Parole de Dieu. De sorte que pour lire avec quelque plaisir & quelque profit, il faut avoir la patience & les saintes dispositions de ceus qui l'ont oüi[508].

Les sermons de Charles Drelincourt témoignent d'une évolution par rapport à son aîné Pierre Du Moulin, évolution qui s'accompagne d'une certaine littérarisation dans l'écriture. Ses sermons ont très souvent des titres topiques alors que les titres de ceux de Du Moulin se réduisent souvent à la simple mention de la place du sermon dans le recueil (premier, deuxième, etc.). Ils signalent aussi l'inscription de la prédication de Drelincourt dans les affaires politiques de son temps puisqu'un certain nombre se réfère à des événements, notamment liés à la guerre de Trente Ans. Enfin, ses sermons sont très structurés, en deux ou trois divisions qui consistent bien souvent en un examen successif des différentes parties du

---

[506] Charles Drelincourt, « A Tres-Noble et Tres-Vertueus Seigneur, Messire Charles de Harlai, Chevalier, Baron de Dolot, &tc. », R1, n. p.
[507] Charles Drelincourt, « A Monsieur Mestrezat, fidele ministre de Iesus Christ », R1, p. 401-402.
[508] Charles Drelincourt, « Au lecteur », R1, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

verset à méditer[509]. Au même moment que Drelincourt à Charenton, Paul Ferry prêche en province.

3. Paul Ferry à Metz

Paul Ferry, originaire de la ville de Metz, où il est né en1591, exerce longuement dans cette ville, de 1612 à sa mort, en 1669 ; toutefois le rythme de sa prédication se ralentit en raison de son grand âge à partir de 1665. Il a l'habitude de prêcher, tout comme trois de ses collègues dans le temple de la Chambière, situé à l'intérieur des murailles de la ville. Les pasteurs messins prêchent également au temple de La Horgne. Le prêche a lieu trois fois par semaine ; s'y ajoute le catéchisme aux enfants. Contrairement à Charles Drelincourt, Paul Ferry s'est, semble-t-il, distingué par ses qualités oratoires :

> Il avoit de grans talens pour la Chaire. C'étoit l'homme de sa Province le plus éloquent, & dont les discours touchoient le plus. Sa belle taille, son visage venerable, & ses beaux gestes relevoient beaucoup son éloquence[510].

Le physique avantageux et l'*actio* du prédicateur, en sus de l'éloquence, sont présentés comme autant d'éléments favorables à une réception efficace de sa prédication.

Sur les quatre sermons que contient le recueil, trois sont datés : le premier a été prononcé à Charenton en 1636, le troisième à Metz en 1644 et le dernier à Metz également en 1645, ce qui laisse supposer que le deuxième sermon, sans lieu ni date, a été prononcé entre 1636 et 1644. Les deux premiers sermons portent sur le même sujet : le péché tandis que les deux derniers sont des sermons d'exception : à l'occasion de la mort de Louis XIII et pour un jour de jeûne. Paul Ferry et Charles Drelincourt ont chacun prononcé, et publié, un sermon sur la famille royale, respectivement : « Sermon sur la mort du Roy Louys XIII » prononcé à Metz le 22 mai 1643 et : « Sermon fait à la naissance de Monseigneur le Dauphin. Sur le pseaume XXI » prononcé à Charenton le 6 novembre 1661[511]. Les sermons, qui ne sont ni des éloges[512] ni des blâmes, et, pour celui de Ferry, pas non plus une oraison funèbre (incompatible par ailleurs avec l'homilétique protestante), sont en réalité des occasions pour aborder des thèmes généraux entre autres ceux qui touchent à la vanité des Grands.

---

[509] Ghislaine Sicard-Arpin, « Le sermon protestant, un enracinement dans la parole de Dieu », *Le Temps des beaux sermon, op. cit.*,p. 57.
[510] Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reinier Leers, 2e édition, 1702, t. I, p. 1145. Cité par Julien Léonard, *Être pasteur au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 75.
[511] Charles Drelincourt, R3, p. 461-506.
[512] Un passage toutefois frappe par son caractère élogieux : Drelincourt établit un parallèle entre David et Louis XIV, mais marque encore la supériorité du roi français sur le roi biblique.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Les sermons n'offrent pas de plan ni de structure visible, néanmoins la fin de l'exorde se signale par le traditionnel appel au secours de Dieu, et les discours présentent une progression : de l'explication à l'exhortation. Les sermons, très dogmatiques, présentent dans un premier temps une argumentation démonstrative, didactique, puis une exhortation accompagnée parfois d'une consolation. La deuxième partie du discours est par conséquent beaucoup plus dynamique, multipliant les apostrophes « chers Freres » (« Sermon sur le Fidèle mort et vivant », p. 57), « Tres-chers Freres », « O tres-chers freres ! », « Mais nous, Freres bien-aimez », et les injonctions : « Mesprisons donc le siecle present, toutes les prosperitez duquel sont funestes & mal heureuses [...] ne nous conformons point à ce monde que nous voyons[513] ». Les accumulations expressives sont nombreuses : « Au temps certes, que les Saints erroyaient és deserts, & montagnes, & cavernes, & pertuis de la terre, vestus de peaux de brebis, & de chevres, *destituez, affligez, tourmentez, le monde n'en estoit pas digne*. [...] Nous sommes d'un autre monde : appartenons à une meilleure Republique, à un air plus pur, à un autre ciel & à une autre terre[514]. »

En ce qui concerne la manière dont Ferry envisage l'art de la prédication, nous n'avons que très peu de renseignements.

> Ferry suit peut-être encore d'anciennes règles de l'homilétique, définies au XVIe siècle et dans la première décennie du XVIIe par Andreas Hyperius et Bartholomé Keckermann. Mais il ne reprend pas leur plan classique et agit déjà comme le propose plus tard un traité de Jean Claude paru en 1688, avec un exorde relativement court, une explication serrée du texte, une exhortation des fidèles et une oraison finale. Même s'il sait que la discipline demande aux pasteurs de la « simplicité » et un usage modéré de l'éloquence, il s'intéresse aux techniques de prise de parole et s'interroge sur ce que doit être un « beau sermon » et si un sermon doit être beau. En effet, il lit et utilise le traité rédigé par Michel Le Faucheur, pasteur de Charenton, et publié en 1657, et ses notes de lecture sont associées à des passages de Cicéron et Jean Chrysostome sur l'éloquence même s'il est impossible de dire formellement s'il a appartenu à Ferry[515].

Il est possible, en effet, que la prédication de Ferry se soit nourrie du traité de Le Faucheur, mais pour une courte période seulement : le traité de Le Faucheur ne paraît qu'en 1657 et le prédicateur messin n'a plus, à cette date, que douze ans à vivre. Pour ce qui relève des sermons imprimés, ils ne sont pas concernés par une éventuelle imprégnation du traité de Le Faucheur, car lui sont antérieurs (les quatre sermons ont été prononcés entre 1634 et 1645, le recueil a été publié en 1646 ; quant au *Sermon sur la Grâce*, il a été prononcé – et certainement publié – en 1655). Par ailleurs, comme nous l'avons déjà relevé, le traité de Le Faucheur ne concerne qu'une partie de l'art oratoire.

---

[513] Paul Ferry, « Le Fidele mort & vivant », *Quatre sermons*, p. 57.
[514] *Ibid.*, p. 53.
[515] Julien Léonard, *Être pasteur au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 81.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

La publication fausse le regard sur l'exercice de la prédication provinciale car les sermons publiés sont des sermons d'exception, et se pencher sur eux ne permet pas réellement d'avoir une perception de la prédication provinciale ordinaire. Comme chez les catholiques, la prédication ordinaire a laissé peu de traces[516]. Le faible nombre de sermons publiés par Ferry peut-il s'expliquer par le fait de sa prédication en province ? Est-ce que ce ne sont pas principalement les pasteurs de Charenton qui publient ? Les propos de l'imprimeur mettent en avant une autre raison :

> La modestie de l'Autheur de ces Sermons, qui n'est pas moindre que son sçavoir, & que son Eloquence, est cause de ce qu'ils ne t'ont pas esté donnez plustost, & de ce que tu ne vois pas plus souvent de ses ouvrages[517].

L'explication relève de propos convenus censés mettre l'accent sur l'humilité du pasteur, mais le constat est intéressant. En 1646, Ferry a peu publié. Un élément d'explication, allégué par l'auteur lui-même, apparaît dans l'avis « Au lecteur » qui ouvre *Le Dernier desespoir*, un ouvrage de controverse, réponse à une publication du missionnaire François Véron[518] :

> Je te donne cests Response huict mois apres l'impression du livre du sieur Veron, & l'aurois euë pour le moins trois ou quatre plustost, si nous avions les presses aussi prestes & faciles, que les ont ceux, contre lesquels nous escrivons.

L'ouvrage a été publié à Sedan, car les pasteurs ne pouvaient publier à Metz, les presses étant réservées aux ouvrages catholiques[519]. Seuls cinq sermons du pasteur ont été publiés pour un peu plus de deux mille restés manuscrits[520]. Quant au recueil, *Quatre sermons prononcez en divers lieux, et sur differens sujets*, issu d'une idée et d'une volonté de Valentin Conrart, il est, d'après Julien Léonard, « très "parisien" et répond à des préoccupations de Charenton[521] ». Un autre sermon, publié isolément, prend place dans la polémique protestante – et plus largement religieuse – sur la Grâce. L'importance du sujet explique sans doute sa publication.

---

[516] Il faudrait se pencher sur les sources manuscrites.
[517] Paul Ferry, « L'imprimeur au lecteur », *Quatre sermons*, n. p.
[518] Paul Ferry, *Le Dernier desespoir de la tradition contre l'Escriture. Par Paul Ferry Ministre de la Parole de Dieu en l'Eglise de Mets*, Sedan, Jean Jannon, 1618.
[519] C'est l'observation que fait Julien Léonard, *Être pasteur au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 260. Il renvoie à un article de Fabienne Henryot, « L'édition religieuse en Lorraine entre 1600 et 1635 », *Annales de l'Est*, n° 1, 2002, p. 43-65.
[520] « Ferry laisse environ 2 330 sermons en différentes liasses à sa mort. Il en reste aujourd'hui 1040, dans leur immense majorité sous forme de notes plus ou moins achevées servant à la prédication en chaire proprement dite, mais aussi, dans certains cas, mis au net ou, fait encore plus rare, imprimés », Julien Léonard, *Être pasteur au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 77.
[521] *Ibid.*, p. 270.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

La prédication de Paul Ferry semble très exigeante. Les sermons sont longs, complexes, abordent des sujets ardus. Pour autant, on ne saurait en déduire une règle générale sur la prédication de Paul Ferry. L'écriture est très austère, elle témoigne même de survivances langagières de la Renaissance. Ainsi, Ferry emploie à plusieurs reprises le nom du Christ sans déterminant[522], alors que cet emploi, senti pourtant comme un marqueur fort de la langue réformée, n'est que faiblement représenté dans les sermons des pasteurs du XVIIe siècle.

C. Un souci commun : la pédagogie

Leur aspect pédagogique est une caractéristique commune des sermons. S'adapter à son auditoire est une priorité soulignée par tous les prédicateurs ; Pierre Du Moulin le rappelle : « Faut accommoder son langage à la portee de ceus ausquels on parle, & à leur infirmité[523]. » La phrase souligne la débilité, c'est-à-dire la faiblesse de l'auditoire que le prédicateur doit prendre en considération. Aussi, pour expliquer ce principe et joindre l'exemple à la théorie, le pasteur file une image :

> Tout ainsi que quand on verse d'un vaisseau plein en un vuide, deux choses sont necessaires : L'une, de tenir ferme & immobile le vaisseau dans lequel on verse : L'autre, de pancher & abbaisser le vaisseau duquel on verse : ainsi en l'ouïe de la parole de Dieu, ces deux choses sont requises : l'une, que les esprit [sic] dans lesquels on verse la doctrine ne s'egarent point, ains demeurent fermes & attentifs : l'autre, que celui qui enseigne & verse la doctrine, s'abaisse & s'accommode à la capacité, & au besoin de ceux qui escoutent. […] En quoy il n'y a pas peu de difficulté. Car tous les vices & infirmitez de chasque particulier ne nous sont pas cogneuës : & ne voyons pas les cœurs : Et est malaisé de s'accommoder à une si grande diversité d'humeurs. Les uns sont ignorans, les autres sont sçavans, ou pensent l'estre. Les uns sont negligens, & les autres curieux. Quelques uns sont craintifs, & les autres arrogans & rebelles[524].

Pierre Du Moulin insiste sur la double nécessité qu'engendre la prédication, qui s'apparente au procédé du transvasement : prêcher est comme faire passer un liquide d'un récipient à un autre. Deux conditions sont nécessaires à la bonne réussite de l'opération : la première concerne le réceptacle vide, l'esprit des auditeurs, tenu en éveil est prêt à accueillir ce qui va lui être donné. La deuxième concerne le vase plein qui doit s'abaisser jusqu'au réceptacle vide pour éviter tout accident, toute mise en péril de la transmission. Le prédicateur souligne lui-même la difficulté de cette opération qui tient à l'immense diversité du réceptacle, c'est-à-dire de l'auditoire. Comment s'accommoder, être efficace, comment faire

---

[522] Voir à ce sujet, Isabelle Garnier-Mathez, « *Parler de l'Eternel, du Seigneur et de Christ* : marqueurs linguistiques de l'identité réformée dans la littérature française du XVIe siècle », *Les protestants à l'époque moderne, op. cit.*, p. 381-396.
[523] Pierre Du Moulin, s8, D5, p 173.
[524] Pierre Du Moulin, s8, D5, p. 173.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

en sorte de répondre à la variété de l'auditoire ? Comment se mettre au niveau de chacun ? Le pasteur reconnaît sans ambages, et devant un futur officiant – puisque ces propos prennent place dans un sermon d'imposition des mains – la difficulté qu'il y a à transmettre efficacement la parole de la prédication : « Et est malaisé de parler de choses hautes en langage bas, & de choses obscures en termes clairs, & de choses non communes en paroles communes & usitees[525]. » S'adapter à son auditoire est essentiel : le pasteur ne doit pas avoir peur de s'adresser à tous, « & parler aux petits & aux grands avec pareille liberté : car pourquoy craindrions-nous les hommes en parlant au nom de Dieu[526] ? » ; « en gardant toujours le respect qui est deu aux Princes & aux Magistrats, il faut cependant se garder de les flatter en leurs vices, ou de leur rien dissimuler des choses qui peuvent servir à leur salut[527]. »

Le souci pédagogique se lit aussi dans les sermons catholiques particulièrement dans ceux de Jean Lejeune, qui écrit : « Il faut que je vous explique ceci par une comparaison si familiere, qu'un petit enfant la puisse comprendre[528]. » Plus loin, il prend un autre exemple, lui aussi volontairement simple, en recourant au discours direct et à l'hypothèse :

> Si le Roy disoit à ses gens, Je ne veux pas qu'on touche à tels fruict, à telles fleurs des Tuilleries : aux abricots, aux œillets ni aux tulippes, y a il un seul courtisan qui prist la hardiesse d'en cueillir et de dire à sa Majesté : Ce n'est pas un attentat contre vostre vie, ny contre vostre couronne[529] ?

Lejeune est particulièrement à l'aise dans l'exercice qui consiste à s'adapter à son auditoire, qu'il envisage dans sa diversité. Dans un de ses sermons, il élabore une réponse en fonction du récepteur et change ainsi d'interlocuteur de manière alerte :

> Estes-vous Theologien, Scolastique ? […] Estes-vous en la Theologie positive ?... Estes-vous Cavalier, je vous diray […] Estes-vous Medecin, Apothicaire, Chirurgien ? [...] Estes-vous Philosophe[530] ?

La démarche pédagogique est ainsi rendue très perceptible chez lui[531]. Pour expliquer ce qu'il faut entendre par « se défaire du péché », il fait appel à plusieurs procédés :

---

[525] *Ibid.*, p. 174.
[526] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 102.
[527] *Ibid.*, p. 103.
[528] Jean Lejeune, Sermon XL. « Du peché veniel », *Missionnaire*, t. I, p. 935.
[529] *Ibid.*, p. 939
[530] Jean Lejeune, Sermon VIII. « Des marques et proprietez de la vraye Penitence », *Missionnaire*, t. I, p. 177-178.
[531] Nicole Lemaître a répertorié quinze sermons dans lesquels, l'expression récurrente « si vous êtes » permet d'identifier les catégories de son auditoire. « Le père Lejeune s'est adressé à la frange supérieure des villes provinciales » remarque-t-elle en conclusion de son tableau de statistiques (« Un prédicateur et son public : les sermons du Père Lejeune et le Limousin, 1653-1672 », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, t. XXX, 1954, p. 43-44).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Les Soldats d'Alexandre, allant en guerre pour conquester les provinces estrangeres, brusloient leurs propres maisons : ils monstroient en cela la bonne volonté qu'ils avoient de bien combattre, & de ne point retourner en leur pays. Si vous jettez au feu les lettres que cet homme vous a escrites, & tout ce qu'il vous a donné ; si vous dittes à vostre pere & mere que ce jeune homme vous tente ; si vous resignez cet Office, ce Benefice qui vous est une pierre d'achopement, c'est marque que vous n'avez plus envie de retourner à vostre vie desreiglee. Mais s'il reste en votre cœur le moindre projet pour l'avenir, votre conversion est simulée, inutile, infructueuse[532].

Le prédicateur commence par énoncer son conseil (il faut se tenir éloigner des occasions de pécher) et pour l'illustrer de manière frappante, il recourt à l'exemple des soldats d'Alexandre qui avaient brûlé leurs propres biens avant de partir à la guerre, afin de n'être pas tentés de fuir le combat pour rentrer vivants. Cet exemple, qui privilégie le récit, cède ensuite la place au discours dans lequel, par le biais de l'emploi de la deuxième personne du pluriel et des déictiques, le prêtre s'adresse directement à une jeune femme imaginaire, en lui présentant deux possibilités d'action (jeter au feu les lettres et les cadeaux d'un amant, avertir ses parents) pour éviter le péché de luxure. Sans transition, il change de destinataire, ce n'est plus à une jeune fille mais à un homme qu'il s'adresse, tenté par le profit d'un office ou d'un bénéfice. Il revient ensuite à son idée première (il faut se détacher de ce qui nous lie au péché) et rappelle que si les conditions ne sont pas remplies, c'est l'échec, pour conclure sur trois adjectifs qui offrent une gradation (de la fausseté au caractère inopérant) : « votre conversion est simulée, inutile, infructueuse ». La démarche, on le voit, repose sur un rythme assez vif, cumulant les exemples appartenant à des domaines variés, parfois sans transition, sans perdre de temps, sans laisser l'esprit de l'auditeur en repos.

Le souci permanent d'être bien compris de l'auditoire amène les pasteurs, Pierre Du Moulin, Drelincourt et Ferry, à ne jamais citer en latin. Toutes leurs citations sont en français, dans la traduction de la Bible de Genève. Quant à Lejeune et Bossuet qui citent la Vulgate (mais aussi des textes patristiques en latin), ils traduisent presque systématiquement les citations qu'ils convoquent pour les besoins de leur argumentation. Quand le passage est long, ils en proposent une paraphrase ou un résumé, en maintenant la situation d'énonciation. Être simple et clair : tous les prédicateurs visent cet objectif et le revendiquent, comme le montre un exemple pris chez Bossuet. Voulant faire prendre conscience à son auditoire privilégié – il prêche à Saint-Germain, devant la Cour – de la fragilité de sa situation, il ajoute, après avoir eu recours à l'image traditionnelle de l'édifice renversé : « je veux dire simplement et sans figure que les malheurs nous assaillent et nous pénètrent par trop d'endroits, pour pouvoir être

---

[532] Jean Lejeune, Sermon VIII. « Des marques & proprietez de la vraye Penitence », *Missionnaire*, t. I, p. 176-177.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

prévus et arrêtés de toutes parts[533]. » La remarque de Bossuet se présente sans détour mais n'échappe pourtant pas à l'image (celle du combat inégal), signe sans doute de la complexité d'une rhétorique qui ne peut complètement s'élaborer selon les critères qu'elle se fixe. Qu'elle soit protestante ou catholique, provinciale ou urbaine, missionnaire ou stationnaire, la prédication des auteurs de notre corpus se veut à la portée de son auditoire, du moins affiche-t-elle cette volonté. Mais celle-ci s'accorde assez difficilement avec d'autres exigences qui tiennent au milieu social et intellectuel auquel appartiennent les prédicateurs qui s'adressent à des auditeurs issus, pour beaucoup, du même milieu et qui tiennent, également, aux exigences du discours prononcé comme nous le verrons plus loin.

La prédication n'est pas seulement constituée de sermons. Son message s'exprime dans d'autres supports, notamment l'image et particulièrement le tableau. Si le recours au support iconographique peut sembler classique dans la sphère catholique, il est moins attendu chez les réformés mais n'est pas complètement délaissé.

III. Les images : enjeu de prédication et objet de dissension

Les images participent également de la prédication. On présente souvent le catholicisme comme une religion de l'image, s'appuyant sur les tableaux, et le protestantisme comme une religion de la parole. Jérôme Cottin s'est élevé contre cette dichotomie caricaturale[534] qui nierait tout aspect visuel voire même toute imagination à la religion protestante. Le choix de proposer un corpus pictural en parallèle avec un ensemble de sermons nous engage à examiner cette question. En quoi les tableaux participent-ils en effet de la prédication ? Comment les a-t-on considérés au XVIIe siècle ? Que nous donnent-ils à voir ? À quels enjeux, iconographiques, théologiques répondent-ils ? Comprendre l'utilisation d'un discours emblématique, symbolique, de la vanité s'inscrit aussi dans une perspective plus large, renvoyant au rapport qu'entretient l'institution ecclésiastique avec l'image. Le visuel, la représentation ont une place essentielle dans l'expression de la vanité, mais relèvent d'une utilisation complexe à ceux qui les manipulent.

---

[533] Bossuet, « Sermon sur l'enfant prodigue », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 79.
[534] Jérôme Cottin, *Le Regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

A. La théorie tridentine des images

La 25e session du concile de Trente, en 1563, aborde la question globale de l'image et fournit des prescriptions. Notons que le contexte de violences iconoclastes, perpétrées en France notamment, explique la rédaction du décret[535].

> De plus, qu'on doit avoir, & conserver, principalement dans les Eglises, les Images de JESUS-CHRIST, de la Vierge Mere de Dieu, & des autres Saints ; & qu'il leur faut rendre l'honneur, & la venération qui leur est deûë : Non que l'on croye qu'il y ait en elles quelque divinité, ou quelque vertu pour laquelle on leur doiverendre ce culte, ou qu'il faille leur demander quelque chose, ou arrester en elles sa confiance, comme faisoient autrefois les Payens qui mettoient leur esperance dans les Idoles : Mais parce que l'honneur qu'on leur rend, est référé aux originaux qu'elles representent ; de maniére que, par le moyen des Images,que nous baisons, & devant lesquelles nous nous découvrons la teste, & nous nous prosternons, nous adorons JESUS-CHRIST, & rendons nos respects aux Saints, dont elles portent la ressemblance, ainsi qu'il a esté définy & prononcé par les Décrets des Conciles, & particuliérement du second Concile de Nicée, contre ceux qui attaquoient les Images[536].

Le texte marque bien la différence entre la vénération des images et l'adoration qui ne doit être rendue qu'à Jésus-Christ. Images et idoles sont différenciées. Il faut rappeler que le deuxième concile de Nicée, en 787, avait statué sur les images à l'occasion du contexte iconoclaste en Orient : il avait déclaré les images religieuses légitimes et utiles pour la dévotion et la prédication. Cette déclaration est réaffirmée dans le décret « Sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints, et les images saintes » de cette 25e session, qui ne dit donc rien de nouveau à ce sujet. Cependant le décret formule des interdictions nouvelles, comme celle de représenter des scènes « fausses » ou de verser dans la sensualité :

> Le saint concile défend que l'on place dans les églises aucune image qui s'inspire d'un dogme erroné et qui puisse égarer les simples, il veut qu'on évite toute impureté, qu'on ne donne pas aux images des attraits provoquants[sic]. Pour assurer le respect de ces décisions, le saint concile défend de placer en aucun lieu, et même dans les églises qui ne sont pas assujetties à la visite de l'ordinaire, aucune image insolite, à moins que l'évêque ne l'ait approuvée[537].

Superstition, fausse doctrine et sensualité sont réprouvées au nom de la lutte contre l'idolâtrie. Si la fausse doctrine peut être assez clairement identifiable, il n'en va pas de même du danger de la sensualité, comme nous l'enseignent les figurations d'extase[538]. Après le

---

[535] Sur l'iconoclasme au XVIe siècle, voir Olivier Christin, *Une Révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Minuit, 1991. Pour une histoire de l'iconoclasme replacée dans le contexte plus large des guerres de Religion, voir Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vol.

[536] *Le saint Concile de Trente œcuménique et general, op. cit.*, p. 384.

[537] Cité par René Taveneaux, *Le Catholicisme dans la France classique, op. cit.*, p. 448.

[538] En effet, l'exemple de la majestueuse sculpture *La transverbération de sainte Thérèse* (1647-1652) du Bernin est significatif : la représentation de Thérèse et notamment de sa physionomie, tête rejetée en arrière, bouche entr'ouverte apparaît comme particulièrement sensuelle ; ce que note Louis Réau dans *Iconographie de l'art chrétien, op. cit.*, t. I, p. 434. Mais comment représenter une extase sans sensualité ? Sans vouloir trancher, on

Licence CC BY-NC-ND 3.0

concile de Trente, de nombreux ouvrages sur les images sont publiés[539] dont le plus important est celui de Molanus (1533-1585), théologien de la Faculté de Louvain, intitulé *De picturis et imaginibus sacris* (1570)[540] qui a pour but d'aider les responsables ecclésiastiques dans leur contrôle de l'orthodoxie. L'ouvrage, composé de quatre livres, rédigés en latin, n'est pas un traité à l'usage des peintres, mais un manuel pour responsables ecclésiastiques.

Pourtant, le concile de Trente a une influence sur les peintres. Sur Champaigne, c'est certain : non seulement il avait dans sa bibliothèque une *Histoire du Concile de Trente*, mais encore il lisait Richelieu et François de Sales, qui tous deux se sont intéressés à la question des images[541]. Néanmoins, le tableau de la *Madeleine pénitente*, est de ce point de vue, assez étonnant car le sujet, issu de la tradition populaire, n'est pas scripturaire. Il est vrai que le sujet de Madeleine retirée au désert est accepté et ne semble pas poser de difficultés à l'Église, surtout en France. Certains peintres entretenaient des liens privilégiés avec des milieux ecclésiastiques (par exemple Madeleine Boullogne avec Port-Royal[542], Guy François considéré comme le peintre attitré des jésuites du Puy). Ces liens suggèrent que ces artistes avaient bien assimilé les doctrines de l'Église sur les images[543]. Ils sont conscients de ces enjeux et s'en saisissent pour produire leurs œuvres. Martin de Barcos, qui a correspondu avec le neveu de Philippe de Champaigne, Jean-Baptiste lui-même peintre, prône la lecture de la Bible « comme préalable du travail du peintre[544] ».

La question de l'influence du concile tridentin ainsi que celle des liens entre les peintres et les ordres religieux ne sont pas anodines. En effet, l'iconographie religieuse du XVIIe siècle joue un rôle prépondérant dans la pastorale. L'image, support de dévotion, est ainsi

---

peut simplement remarquer que le décret du concile pose en fait la difficile question de la représentation des passions. Comment faire la différence, dans la représentation, entre l'extase sensuelle et l'extase mystique ?

[539] Nous n'en donnerons que deux exemples, l'un italien : Gabriele Paleotti, *Discorso intorno alle imagini sacre e profane* (1582), l'autre français, René Benoist, *Traicté catholique des images et du vray usage d'icelles*, Paris, Nicolas Chesneau, 1564. Voir à ce sujet, Nathalie Heinich « La peinture, son statut et ses porte-parole : Le *Trattato…* de Romano Alberti », *Mélanges de l'École française de Rome*, M.A., Temps modernes, vol. 95, n°97/2, 1985, p. 929-939 et Anne Le Pas de Sécheval, « Réflexions sur des textes méconnus. Quels enjeux pour l'histoire de l'art ? », art. cit., p. 7-21.

[540] Molanus, *Traité des saintes images*, éd. François Boespflug, Olivier Christin, Benoît Tassel, Paris, Cerf, 1996, 2 vol. C'est la traduction de la seconde édition, augmentée parue en 1594 (posthume).

[541] Frédéric Cousinié, *Le Peintre chrétien*, *op. cit.*, p. 130.

[542] Sur Madeleine Boullogne et Port-Royal, voir notre notice en annexe.

[543] Frédéric Cousinié, *Le Peintre chrétien*, *op. cit.*, partie II « La réception du discours sur les images ».

[544] Anne Le Pas de Sécheval, « Les sources de l'invention picturale : le discours janséniste en son siècle », *Philippe de Champaigne ou la figure du peintre janséniste. Lecture critique des rapports entre Port-Royal et les arts*, Marianne Cojannot-Le Blanc (dir.), Paris, Nolin, 2011, p. 108. Les lettres échangées entre Martin de Barcos et Jean-Baptiste Champaigne ont été publiées par Lucien Goldmann, *Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran avec les abbesses de Port-Royal et les principaux personnages du groupe janséniste*, Paris, PUF, 1956, p. 403-412 et 430-436.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

primordiale pour les jésuites : Ignace de Loyola, dans ses *Exercices spirituels*, la place au centre de la vie spirituelle[545]. Les missionnaires jésuites l'utilisent auprès des populations qui ne sont pas alphabétisées (ce sont les *Toalennou* de Michel Le Nobletz[546], ces cartes peintes sur peaux de mouton). Elle leur paraît en effet efficace, plus propre à toucher que le texte : de nombreux jésuites publient des bibles illustrées, comme Pierre Frizon (1621) ou Antoine Girard (*Peintures sacrées de la Bible*, 1653) ; ce dernier estime même que l'image est supérieure au texte. La *Bible de Royaumont* (1670), de Nicolas Fontaine prouve que cet intérêt pour l'image n'est pas réservé aux jésuites, mais se généralise au XVIIe siècle à toute la production catholique, y compris janséniste[547]. Certaines abbayes imprimaient leurs propres planches d'images[548]. D'autres textes mettent en avant les images : les *Tableaux Sacrez*, *La Peinture spirituelle* de Louis Richeome, qui peignait lui-même, et qui expose dans ses livres « la valeur éminente du symbolisme chrétien[549] ». Enfin, il faut rappeler également que, déjà chez François de Sales, la méditation a pour support l'imagination : le fidèle doit se voir dans certaines situations pour ensuite prier comme invite à le faire Ignace de Loyola dans la pratique des exercices spirituels.

L'Incarnation est le dogme qui, chez les catholiques, justifie le recours aux images. La volonté d'insister sur cet élément, et aussi sur la présence réelle dans l'Eucharistie, amène Jean Lejeune à établir des distinctions entre les images et à ramener l'objet du crucifix à sa matérialité, point que n'aurait pas forcément renié un protestant :

> Il faut faire bien entendre que le Fils de Dieu n'a pas tousjours esté homme, & qu'estant Dieu de toute eternité, il s'est fait homme pour l'amour de nous, & sera homme à jamais, & qu'il est dans le S. Sacrement en chair & en sang, & que ce n'est pas comme le Crucifix qui est en l'Eglise, qui n'est qu'une Image de bois ou de pierre, au lieu que Iesus-Christ est dans le S. Sacrement en propre personne[550].

Rappelant la double nature du Christ, il hiérarchise les images : le Saint Sacrement est source d'adoration car il « est » le Christ tandis que le crucifix n'est qu'une « image ». Mais il reconnaît que l'on peut se mettre à genoux devant les images (à condition, dit-il de ne pas les adorer) par le rappel d'un épisode biblique : « Nous croyons qu'il est permis de se mettre à

---

[545] Voir l'édition de Jean-Claude Guy, Paris, Seuil, 1982, p. 150.
[546] François Tremolières, « L'enseignement par l'image de Michel Le Nobletz », *Emblemata Sacra. Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images*, Ralph Dekoninck et Agnès Guiderdoni-Bruslé (dir.), Brepols, Turnhout, 2007, p. 553-568.
[547] Marc Fumaroli, « Les Jésuites et l'apologétique des *images saintes* », *Baroque vision Jésuite, op. cit.* L'art religieux du XVIIe siècle ne se limite pas à l'influence des jésuites car il y avait grand nombre d'ordres, même s'il est vrai que beaucoup de grands artistes (Poussin, Rubens) ont été formés par ces religieux.
[548] Marek Derwich et Bernard Dompnier, « Les religieux, les saints et les dévotions », *Siècles*, n° 16, 2002, p. 5.
[549] René Taveneaux, *Le Catholicisme dans la France classique, op. cit.*, p. 450.
[550] Jean Lejeune, « Advis aux jeunes Predicateurs », *Missionnaire*, t. I, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

genoux devant les Images, pourveu qu'on ne les adore pas [Iosüé 7 . 6]. Ce sainct Capitaine, & les Anciens du peuple se prosternerent contre terre devant l'Arche où estoient les images des Cherubins[551]. » Si l'image est au cœur même de l'Église catholique, il n'est est pas de même de la religion réformée qui entretient des rapports complexe avec ce *medium*.

B. Les protestants et les images

Catholiques et protestants s'opposent sur la question des images. L'antagonisme se situe à plusieurs niveaux, comme l'a bien montré Frédéric Cousinié dans *Le Peintre Chrétien* mettant en évidence les fonctions herméneutique, sémiotique, métaphysique et enfin pragmatique de l'image, fonctions qui sont autant de justifications[552]. Le *Traité des reliques*[553] (1543) de Calvin stigmatise l'idolâtrie, mais, prônant un iconoclasme théorique, il critique sévèrement les grandes vagues iconoclastes en France de 1561 et 1562 qui détruisent tableaux, statues, vitraux et reliques. Il n'en reste pas moins que l'utilisation dévotionnelle de l'image est condamnée par les calvinistes, ils s'élèvent contre la vénération des images qu'ils dénoncent comme pratique superstitieuse. Dans un sermon, commentant l'épisode de l'enfant prodigue et évoquant les « gosses » (cosses) données aux cochons dont celui-ci est amené à se nourrir, Drelincourt propose l'analyse suivante :

> Ie trouve que ces gosses qui ne sont bonnes qu'à remplir le ventre sans le pouvoir rassasier, representent fort bien toutes les œuvres superstitieuses qui ont esté inventées par une devotion aveugle. Car plongez un homme dans une mer d'eau bénite, chargez-le de chapelets, d'Agnus Dei, de grains benits & de medailles ! Faites-luy baiser toutes les croix & toutes les reliques : Qu'il se prosterne devant toutes les images, & qu'il adore toutes les hosties [...] tout cela ne sera pas capable de rassasier son ame, ny de donner la paix & le repos à sa conscience[554].

L'exégèse se transforme en propos polémiques et ironiques sur les pratiques romaines. L'énumération des objets ainsi que l'évocation des attitudes dévotionnelles (baiser les croix et les reliques, se prosterner devant les images, adorer les hosties) les renvoie à leur inutilité car rien ne peut se substituer à la relation privilégiée que le fidèle doit entretenir avec Dieu. La multiplicité des objets et des pratiques n'est pas un gage d'efficacité. Les arguments des

---

[551] Jean Lejeune, Sermon. LXXVIII. « On monstre par plus de soixante Passages de l'Escriture, que nous sommes en la vraye Foy », *Missionnaire*, t. II, p. 1022.
[552] Frédéric Cousinié, *Le Peintre chrétien, op. cit.*
[553] Jean Calvin, *Traité des reliques*, éd. Irena Backus, Genève, Labor et Fides, 2000. Ce traité a eu beaucoup de succès puisqu'on compte sept éditions du vivant de Calvin. Voir Marianne Carbonnier-Burkard, « La polémique anti-reliques chez les théologiens réformés du XVIe siècle ou la fixation d'une frontière confessionnelle », *BSHPF*, t. I, 2016/3, p. 320, n. 78.
[554] Charles Drelincourt, « La Repentance de l'Enfant prodigue », R3, p. 65-66.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

protestants contre les images sont, depuis le XVIe siècle, le rappel du deuxième commandement (Exode 20, 4-5[555]), la contestation du rôle didactique de l'image (la Bible des illettrés, selon l'expression de Grégoire le Grand, ce que récuse Pierre Du Moulin sous couvert d'une sèche ironie) :

> Pour entretenir le peuple en cette ignorance, on lui a osté l'Escriture saincte : Et au lieu de l'Escriture on lui a donné des images, à bon droit appelees, livre des ignorans, puisqu'elles entretiennent le peuple en ignorance. Les hommes sont devenus stupides comme pierres, en prenant des pierres pour docteurs[556]

Deux autres points sont également critiqués : au lieu de l'édifier, l'image distrait le fidèle et les possibles erreurs de représentation qui seraient dues au fait que les artistes ne sont pas des théologiens. Cette prise de position a des répercussions sur la création artistique comme nous l'avons déjà évoqué dans notre premier chapitre. En France, peu de peintres protestants ont représenté des sujets religieux. Pierre Du Moulin invoque l'interdiction biblique :

> Tout ceci est plein d'enseignemens à la pieté, & exhortations à la crainte de Dieu. Premierement en ce que l'homme est l'image de Dieu, nous avons une puissante preuve contre le service religieux qu'on rend aux images. Car c'est chose grandement indigne que l'image de Dieu se prosterne devant l'image de l'homme : & que l'image vivante du Dieu vivant adore l'image d'un homme mort. Ceux qui font des images de Dieu en forme d'homme, semblent vouloir donner à Dieu le change, & lui dire, Dieu a fait l'homme à l'image de l'homme, & ce contre la defense expresse tant de fois repetee en l'Escriture saincte[557].

Il retourne l'argumentation ordinaire, en partant du principe biblique que, l'homme étant l'image de Dieu, il ne peut s'incliner devant des images qui ne sont que des images d'hommes ce qui justifie a posteriori la loi mosaïque. D'ailleurs pour les pasteurs, l'Ancien Testament fournit les armes de la controverse :

> Nous voulons en priant avoir un objet qui soit present à nos yeus corporels. C'est ce qui a introduit l'idolatrie au monde. C'est ce qui fit fondre le veau d'or : car les Israëlites vouloient un Dieu visible. Ils dirent à Aàron, *Fay-nous des Dieus qui marchent devant nous*. C'est ce qui fait que les superstitieus, nonobstant le commandement de Dieu, veulent avoir en priant un objet visible pour les entretenir en devotion. Ils ne croyoient pas faire bonne priere qu'ils n'estoient prosternez devant une Image[558].

Dans cette charge indirecte contre les catholiques, les idolâtres d'hier, les Israélites, sont les catholiques d'aujourd'hui. Le pasteur stigmatise la volonté d'avoir un objet concret sous les yeux, quand la foi ne s'appuie que sur l'invisible.

---

[555] Le verset peut se traduire différemment, cette traduction faisant précisément l'objet d'une controverse. On remarquera que la traduction réformée et celle de Lemaître de Sacy s'accordent sur l'utilisation de l'expression « image taillée » : « Tu ne te feras image taillee, ne ressemblance aucune *des choses* qui *sont* là haut és cieux, ni ci bas en la terre, ni és eaux dessous la terre. Tu ne te prosterneras point devant icelles, & ne les serviras » (Bible de Genève) ; « Vous ne ferez point d'image taillée, ni aucune figure de tout ce qui est en haut dans le ciel, et en bas sur la terre, ni de tout ce qui est dans les eaux sous la terre. Vous ne les adorerez point et vous ne leur rendrez point de souverain culte » (Sacy).
[556] Pierre Du Moulin, s8, D5, p. 170.
[557] Pierre Du Moulin, s3, D6, p. 58-59.
[558] Charles Drelincourt, « La fermeté de l'Amour de Dieu », R1, p. 4.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Le rappel du deuxième commandement permet aux pasteurs d'argumenter :

> Vous sçavez quel est le second commandement de la Loy. Tu ne te feras image taillee, ni aucune ressemblance des choses qui sont au ciel, ni en la terre : tu ne les adoreras point & ne les serviras. L'Eglise Romaine a rayé ce commandement des Breviaires, & des Heures & Offices qu'on met és mains du peuple, & contre ce commandement a rempli d'images les Eglises. On y void un peuple de pierre & de bois, & le peuple vivant adore ce peuple inanimé, lequel s'il avoit quelque sentiment adoreroit plustost l'homme. Les Papes & les Conciles de l'Eglise Romaine commandent sur peine d'anatheme d'adorer les images[559].

Charles Drelincourt souligne avec indignation, dans ses ouvrages de controverse, la surabondance des peintures dans les églises et l'adoration dont elles font l'objet[560]. Dans les temples, la pratique était en effet tout autre : sur les murs blanchis à la chaux se trouvaient des inscriptions comme le Symbole des Apôtres ou le texte des Dix Commandements[561], mais pour éviter toute superstition, il n'y avait ni crucifix, ni tableaux[562]. Du temple où a prêché Paul Ferry nous savons peu de choses, mais on suppose que la seule décoration intérieure devait être les tables de la Loi. Cette nudité, revendiquée, alimente les moqueries des catholiques : « nos Adversaires [...] nous opposent la grandeur & beauté de leurs temples, & comparent les lieux où nous preschons à des granges ou à des nids à rats[563]. » Pierre Du Moulin écrit encore :

> Combien pensez vous qu'il y a de mauvais Saincts, qui doivent leur saincteté au Pape qui les a canonisez, devant les images desquels on fait fumer de l'encens pendant que leurs ames sont tourmentees en enfer. […] Ces tenebres horribles viennent de ce que l'Escriture saincte a esté ostee aux peuples, ausquels on a baillé des images de pierre & de bois au lieu des livres sacrez, & de ce qu'on a mis le service public en langue non entenduë, en sorte que Dieu est devenu barbare aux hommes[564].

---

[559] Pierre Du Moulin, s7, D5, p. 154-155.

[560] CharlesDrelincourt, *Abbrégé des Controverses, op. cit.*, art. XXVII à XXX. Abraham Rambour, *Traité de l'adoration des images. Avec quelques observations sur l'escrit du sieur Jean Roberti Jesuite…*, Sedan, Jean Jannon, 1635.

[561] Une description du temple de Charenton faite par *Le Mercure galant* en février 1686, alors que le temple a été rasé un an plus tôt, fait état des inscriptions : « Il y avoit une grande nef au plafond, dans laquelle estoient les Tables du Vieux et du Nouveau Testament, écrites en lettres d'or, sur un fond bleu, qui avoit esté peint exprès sur le lambris de la voûte de ladite nef », cité par Paul de Félice, *Les Protestants d'autrefois. Vie intérieure des églises, mœurs et usages*, Paris, Librairie Fischbacher, 1896, p. 14. Cette description n'est pas confirmée par la vue intérieure du temple de Charenton, illustration (Bibliothèque royale à Copenhague) reproduite dans l'article de Raymond A. Mentzer, « L'introduction des méreaux et des bancs dans les églises réformées de France aux XVIe et XVIIe siècles », art. cit., p. 48, où on ne voit aucune inscription sur la nef ; en revanche, les Tables sont visibles accrochées sur le mur du fond tout en haut. « Les calvinistes ont souvent inscrit, sur des panneaux suspendus à l'intérieur des temples, le Symbole des Apôtres » (Michel Richard, *La Vie quotidienne des protestants sous l'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 1966, p. 9).

[562] Jérôme Cottin écrit : « De fait, dans la tradition calviniste, l'interdiction des images est absolue, et ne souffre aucune exception. Même les images à caractère pédagogique, même les images bibliques sont prohibées », « L'iconoclasme des réformateurs comme modèle de nouvelles formes esthétiques », *Les Protestants et la création artistique et littéraire*, Alain Joblin et Jacques Sys (dir.), Arras, Artois Presses Université, 2008, p. 16. Voir aussi Paul de Félice, *Les Protestants d'autrefois, op. cit.*, p. 36-37.

[563] Pierre Du Moulin, s10, D1, p. 264.

[564] Pierre Du Moulin, s2, D5, p. 30.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Le propos ne stigmatise pas seulement les tableaux et les statues, les « images de pierre & de bois », il condamne aussi la canonisation de « mauvais Saincts[565] », l'accès restreint aux Écritures et l'usage du latin dans la liturgie. En réalité, les trois reproches n'en font qu'un : Dieu n'est plus lisible (mais il est trop visible) pour les fidèles ; la manière dont sa parole est enseignée par l'Église romaine le rend incohérent. Les critiques virulentes à l'encontre des images sont très nombreuses dans les sermons. Pour Pierre Du Moulin, le fidèle doit pouvoir affirmer : « Ie n'ay point ployé le genoüil devant les images » sans d'ailleurs que cela suffise, car l'idolâtrie ne consiste pas seulement à s'agenouiller devant les images. Faire de son propre corps un objet de soins est aussi une forme d'idolâtrie : « nous mentons quand nous disons, ie ne suis point idolatre, ie n'ay point tué, ni derobé. Tu n'as point voirement rendu un service religieux aux images ; mais tu as idolatré ton corps en le vestant & ornant curieusement[566]. » Le refus des images est aussi l'occasion de prêcher le refus de l'ornement et de mettre en garde contre la vanité de l'apparence.

Les critiques à l'encontre des images sont liées, dans l'esprit des réformés, au culte des saints qui, ne relevant pas d'une nature divine, n'ont pas à être adorés. Leur nature humaine, et donc corruptible, en est la preuve : « Mais l'experience nous fait voir que les corps des plus Saints & des plus regenerez se corrompent & se reduisent en poudre[567]. » En réponse, la Contre-Réforme a encouragé le développement de la peinture des saints. Mais un fait intrigue, plusieurs historiens relèvent, sans commenter, la présence de figures bibliques dans les temples. Ainsi Hélène Guicharnaud note-t-elle : « Le Décalogue peut, comme à Châtillons-sur-Loire et Sancerre, être fortifié par les figures bibliques de Moïse, Aaron et Josué[568] ». Le propos est confirmé par Yves Krumenacker : « Les autres éléments de décor [du temple] sont les tables de la Loi, peintes sur le mur ou figurant sur des panneaux, accompagnées quelquefois de citations bibliques ou de *figures de prophètes*[569]. » Il y aurait donc parfois dans les temples réformés du XVIIe siècle, en sus des citations bibliques et du Décalogue, des

---

[565] Au début du christianisme, les saints étaient des martyrs puis, progressivement, l'Église a canonisé les confesseurs, les Pères de l'Église, les fondateurs d'ordres monastiques. En rejetant le culte des saints, la Réforme a obligé l'Église à reconsidérer et à encadrer plus fermement son processus de canonisation. En 1634, les décrets d'Urbain VIII vont dans ce sens, mais tolèrent la « prescription centenaire » : on autorise les cultes locaux existant avant 1534, on les officialise, ce qui choque les réformés. Voir Jean Chélini, *Le Calendrier chrétien*, *op. cit.*

[566] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 7.

[567] Charles Drelincourt, « La Bourgeoisie du Ciel », R2, p. 331.

[568] Elle renvoie pour cette information à Yves Gueneau, *Les protestants dans le colloque de Sancerre de 1598 à 1685*, Tours, 1970 (ouvrage que nous n'avons pas consulté). Voir Hélène Guicharnaud, « Dieu, le roi et les notables : les décors des temples protestants français avant la révocation », *BSHPF*, t. 152/3, 2006, p. 391-392.

[569] Yves Krumenacker, « Les temples protestants français, XVIe-XVIIe siècles », art. cit., § 30.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

représentations de personnages faisant figure d'autorité. Certes, il ne s'agit pas de saints, mais le fait est intéressant et semblerait confirmer que les réformés ne soient pas opposés à la présence d'images dans les édifices religieux (tant qu'ils ne font pas l'objet d'une adoration sans doute). Ce n'est pas tant l'image elle-même que la superstition qu'elle génère que réprouvent les réformés. Les objets (chapelet, reliques, tableaux de dévotion...), fonctionnant comme des substituts, ils détournent le fidèle de son relation à Dieu et le conduisent à des attitudes qui lui font oublier l'essentiel.

C. La prédication en images

Si les sermons publiés dans les chaires des églises et des temples relèvent en effet de la prédication, les tableaux qui expriment la vanité se comprennent eux aussi comme une forme de prédication. Ce qui semble évident pour les tableaux religieux, exposés publiquement dans des édifices catholiques (églises, couvents et monastère), ne l'est pas nécessairement pour les tableaux de cabinet, exposés dans l'intimité d'un lieu privé. Néanmoins, il s'agit bien aussi d'une prédication comme nous allons le montrer. Deux aspects retiendront donc notre attention : d'une part, le lieu d'exposition des tableaux, et donc le contexte de leur réception, d'autre part, leur message moral ou religieux.

1. Lieux de prédication

Comme nous l'avons déjà souligné, il convient de distinguer les tableaux de dévotion des tableaux de méditation. La question de la réception et donc du lieu de destination de ces peintures nous amène à dissocier les tableaux de saints (souvent des tableaux d'autel) des tableaux de cabinet. Les tableaux d'autel, comme leur nom l'indique, font l'objet d'une exposition publique, dans une église bien souvent et sont ainsi placés sous les yeux des fidèles lors de la célébration liturgique, ou encore lors de l'audition du sermon[570]. Les tableaux, exposés dans des édifices religieux, visent un public donné, une communauté, une collectivité. Ils constituent une prédication en images en offrant des scènes religieuses censées instruire, mais aussi toucher[571]. Ces tableaux sont des commandes, comme la *Madeleine*

---

[570] Alors qu'au Moyen Âge les sermons pouvaient avoir lieu en extérieur, à côté de l'église, dans un cimetière, au XVIIe siècle, ils sont prononcés à l'intérieur du lieu de culte.

[571] Sur la place tenue par les tableaux d'église dans l'enseignement des fidèles, voir Victor-Louis Tapié, Jean-Paul Le Flem et Annick Pardailhé-Galabrun, *Retables baroques de Bretagne et spiritualité du XVIIe siècle*, Paris, PUF, 1972 ; Marc Fumaroli, *L'École du silence,op. cit.*, « Vision et prière », Paris, Flammarion, 1994 et Frédéric

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pénitente de Guy François, peut-être exécutée pour les jésuites du Puy[572], ou encore *La Mort de saint Bruno*, tableau de Le Sueur, peint pour orner le petit cloître de la Chartreuse à Paris[573]. L'autre Madeleine de notre corpus pictural, le tableau de Champaigne, *Madeleine pénitente*, n'est pas une commande, mais un don fait par le peintre à Port-Royal à l'occasion de la prise de voile d'une de ses filles[574]. Port-Royal, en vertu de ses principes, ne pouvait être commanditaire de peintures. Pour revenir au tableau de Le Sueur, on sait que ce tableau – et la série dans laquelle il prend place – a pour but l'instruction et l'édification du public. Dom Augustin Joyeulx, prieur du monastère des chartreux, souhaitait, pour restaurer le petit cloître de l'Hôtel Vauvert à Paris, lieu de passage et d'accueil, remplacer ses anciennes peintures (depuis 1353, une vie de saint Bruno en ornait les murs)[575]. La restauration est décidée en 1640 et achevée en 1643. Une série de vingt-deux tableaux autour de *La Vie de saint Bruno* (1645-1648) est donc commandée à Le Sueur. Le tableau *La Mort de saint Bruno*, le vingt et unième, est le point culminant de cet ensemble[576]. Le peintre a représenté l'instant où Bruno vient de mourir, le 6 octobre 1101, à la chartreuse de Santa-Maria-in-Eremo en Calabre[577], et offre ainsi au fidèle la représentation d'une mort sainte. Les deux *Madeleine*, celle de François et celle de Champaigne, proposent une représentation traditionnelle de la sainte en pénitence, et invitent le spectateur à méditer sur la vanité de la vie terrestre dont il faut se détourner au profit d'une vie spirituelle, en imitant la conversion de Madeleine, qui fut pécheresse.

Les tableaux de cabinet sont plus petits, destinés à un espace privé, ce sont des tableaux exposés dans l'intimité d'un espace individuel, familial, tel que peut l'être le cabinet, à la fois

---

Cousinié, *Le Saint des Saints. Maîtres-autels et retables parisiens du XVIIe siècle*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2006.

[572] Alain Tapié situe l'exécution du tableau entre 1620 et 1630, *Les Vanités dans la peinture au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 162. Le tableau, n'est pas répertorié dans le catalogue de l'exposition *Guy François, op. cit.*, (1974) de Marie-Félicie Pérez. Il n'est entré dans les collections du Louvre qu'en 1985.

[573] *La Mort de saint Bruno*, 1645-1648, huile sur toile (originellement sur bois), 193 cm × 130 cm, Paris, musée du Louvre. Fig. 9, p. 449.

[574] *Madeleine pénitente*, 1657, huile sur toile, 128 cm × 96 cm, Rennes, musée des Beaux-Arts. Fig. 8, p. 448.

[575] « Le petit cloître était destiné à accueillir les visiteurs ; ses peintures devaient donc représenter des épisodes obligés, dans un langage aussi clair que possible », Alain Mérot, *Eustache Le Sueur (1616-1655), op. cit.*, p. 186.

[576] Le vingt-deuxième est *Saint Bruno est enlevé au ciel par les anges*, tableau de ravissement (Alain Mérot, *Eustache Le Sueur (1616-1655), op. cit.*, p. 213).

[577] « Le peintre avait sans doute reçu des instructions précises car les scènes traitées se retrouvent, pour la plupart, dans les autres cycles peints pour les chartreux à la même époque. On peut supposer que les religieux commanditaires s'étaient inspirés des ouvrages disponibles à l'époque comme la *Vita Sancti Brunonis* de L. Surirus (Bruxelles, 1639) ou *La Vie, mort et miracles du très illustre saint Bruno*, poème de Jacques Corbin (Paris, 1642), pour fixer le programme iconographique de l'ensemble. S'il n'est pas certain que le peintre avait lui-même lu ces ouvrages, il avait probablement connaissance des gravures illustrant certains ouvrages comme les *Opera Brunonis* ou le recueil de Theodor Krüger, publié vers 1620, d'après les compositions de Lanfranco pour la chartreuse de San Martino à Naples », Isabelle Richefort, *Peintre à Paris au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 147.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

lieu de travail, de lectures et de méditation[578]. Le tableau de cabinet a ses particularités dont témoigne sa composition. Ainsi Bernard Dupuy du Grez dans son traité sur la peinture, reprend une remarque de Roger de Piles, l'« Auteur des remarques sur le Poëme de Dufrenoy » :

> Les ouvrages exposez dans de petits lieux, par exemple, les Tableaux destinez pour des Cabinets, doivent étre fort tendres & fort unis de tons & de couleurs. Mais ces tons & ces couleurs doivent étre plus diferens, plus inégaux, & plus fiers dans les grandes Ordonnances : Parceque l'ouvrage étant alors éloigné de nos yeux, tous ces diferens degrez de couleurs sont adoucis & unis, par l'interposition de l'air, & font l'éfet qu'on se propose. Tout au contraire les petits Tableaux étant veus de loin perdent toute la beauté de leur union, qui est inutile dans l'éloignement, qui leur ôte de la force[579].

Le tableau de cabinet qu'on contemple de près, doit offrir une unité chromatique tandis que dans le grand tableau d'autel, éloigné des yeux, les couleurs peuvent être plus variées, la cohérence de l'ensemble se faisant dans le regard à distance. Les Vanités de natures mortes rentrent dans la catégorie des tableaux de cabinet, mais les tableaux de saints n'étaient pas forcément des tableaux d'autel, ils pouvaient être destinés à des palais de cardinaux, ou à des maisons de particuliers pour venir orner des oratoires privés[580]. C'est sans doute le cas du *Saint Jérôme* de Baugin, une huile sur cuivre de petit format (48 cm × 34 cm)[581].

Si parler de prédication pour les tableaux d'autel ne pose pas de difficulté, il n'en va pas forcément de même pour les tableaux accrochés dans des espaces privés. Aussi pour éclairer le sens que peut recouvrer notre expression de « prédication en images », il faut se référer à deux définitions du verbe « prescher » du *Dictionnaire* de Furetière :

> PRESCHER, v. act ; Annoncer en public la parole de Dieu, l'Evangile. JESUS-CHRIST a envoyé ses Apôtres prescher l'Evangile à toutes les nations ; il leur a enjoint de prescher sur les toits ce qu'il leur avoit enseigné en particulier. C'est un tel qui nous presche cet Avent, ce Caresme. Ce Missionnaire presche l'Evangile tout pur.

---

578 « Le cabinet français du XVIIe siècle, issu du *studiolo* italien, était un lieu où, dans un décor à valeur symbolique, était conservée une collection d'objets rares ou précieux, d'antiquité, de curiosité. Le goût des collections, de tableaux en particulier, s'affirmait en effet », *ibid.*, p. 155. Voir aussi l'article « cabinet » du *Dictionnaire de la peinture*, Michel Laclotte et Jean-Pierre Cuzin (dir.), Paris, Larousse, 1987.

579 Bernard Dupuy Du Grez, *Traité sur la Peinture pour en apprendre la teorie*, *op. cit.*, p. 198.

580 Émile Mâle, *L'Art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle. Étude de l'iconographie après le Concile de Trente*, Paris, Librairie Armand Colin, 1951, p. 69. Dans un texte beaucoup plus récent, Anne Le Pas de Sécheval explique que de nombreux intérieurs – et pas seulement des cabinets – étaient ornés de peintures religieuses qui prennent, au fil du XVIIe siècle, une dimension plus ornementale (« Amour de Dieu et amour de l'art : la peinture religieuse dans les intérieurs privés », catalogue de l'exposition *Le Dieu caché. Les peintres du Grand Siècle et la vision de Dieu*, Olivier Bonfait et Neil Mac Gregor (dir.), Rome, Ed. de Luca, 2000, p. 3-79).

581 *Saint Jérôme*, 1643-1648, huile sur cuivre fixé sur bois, 48 cm × 34 cm, Caen, musée des Beaux-Arts. Fig. 7, p. 447.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Cette première définition met l'accent sur le caractère public et sur le sens religieux. Le mot revêt aussi une dimension morale comme l'indique la troisième entrée du mot dans le dictionnaire :

> PRESCHER, se dit figurément en Morale, des choses muettes qui semblent nous dire quelque chose. les cieux preschent la gloire de Dieu, ils l'annoncent comme dit le Psalmiste. La sainte vie d'un Prélat presche toute seule, elle édifie ses citoyens. le visage d'un Capucin mortifié presche la modestie, la vertu[582].

La première définition, qui fait référence aux sermons de station et de mission, peut s'appliquer aux Vanités de saints dont le rôle est bien d'« annoncer en public la parole de Dieu » par l'intermédiaire, de figures saintes, bibliques ou historiques. La deuxième propose une définition élargie et figurée du verbe « prescher » pour envisager la prédication comme toute leçon de morale sur une notion abstraite, sans délaisser pour autant le contexte religieux comme le montrent les exemples fournis par Furetière. Les Vanités de saints sont des tableaux de dévotion tandis que les Vanités de natures mortes sont des tableaux de méditation[583]. Dans les deux cas, la dimension spirituelle est importante dans le message exprimé : les richesses terrestres sont à dédaigner au profit des richesses spirituelles.

2. La leçon du *memento mori*

Le tableau de Vanité fonctionne lui-même comme un discours, il annonce, il dit, développant une rhétorique picturale, comme l'explique Franciscus Junius. Protestant, théoricien de l'esthétique, l'auteur du *De Pictura veterum* (1637), pose le principe d'une analogie entre le tableau et le poème en s'appuyant sur la célèbre expression d'Horace *Ut*

---

[582] Antoine Furetière, article « Prescher », *Dictionnaire universel, op. cit.* t. III, 1690.

[583] « Dans des lettres et des poèmes du XVIIe siècle, les allusions au fait que ces tableaux servent d'objets de méditation autant que de contemplation sont fréquentes », Sybille Ebert-Schifferer, *Natures mortes, op. cit.*, p. 97. Mais elle ne fournit pas d'exemples précis. Elle va même plus loin en affirmant : « Dans le Sud catholique, la fonction de la nature morte se distingue nettement de celle qu'elle a dans la Hollande protestante, même si les deux sociétés ont partagé le même sens de la fragilité et de la précarité du bien-être et de la beauté. La différence est particulièrement sensible dans l'absence de ces tableaux si appréciés en Hollande protestante, où l'on voit un ermite en méditation devant une tête de mort, disposée comme dans les vanités des peintres de Leyde, et qui se rattachent aux anciennes représentations de saint Jérôme. Même les vanités hollandaises "autonomes" étaient des images de piété privées : les objets exhibés, avec leurs sous-entendus communs, servaient de supports métaphysiques visuels de la pensée, pour méditer sur la mort et sur la vie éternelle. Comme cette dernière était la récompense accordée pour le mépris des plaisirs terrestres, le *memento mori* d'une vanité est tout empreint d'espérance, de foi dans la rédemption chrétienne et dans la vie éternelle, et d'assurance de *memoria* pour la postérité » (Sybille Ebert-Schifferer, *Natures mortes, op. cit.*, p. 145). Elle s'inscrit donc en faux contre les propos de Dominique Chevé et de Fabrice Faré, pour qui les Vanités, justement parce qu'elles sont d'influence protestante, ne sont pas des tableaux de dévotion : « La thèse selon laquelle les Vanités sont "des tableaux de piété" ou "d'oratoire" ne nous apparaît donc pas fondée, d'autant que les textes calvinistes proscrivent la prière devant les images et assimilent cette attitude rituelle à une manifestation d'idolâtrie », Dominique Chevé et Fabrice Faré, « La nature des Vanités françaises : La pensée », art. cit., p. 216.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pictura poesis, et en assimilant le tableau à un « discours muet »[584]. Sans pour autant s'assimiler à un sermon, puisqu'hormis dans les tableaux d'autel, le message n'est pas explicitement religieux, la Vanité propose en effet un discours qui s'appuie sur une rhétorique particulière censée mettre en avant les éléments essentiels du message : mépriser le temporel au profit du spirituel. Si le discours sur la vanité ne cesse de mettre en garde contre les plaisirs en recommandant l'humilité, c'est qu'il doit instamment rappeler ce qui attend l'homme et doit déterminer sa conduite présente. C'est pourquoi le motif du *memento mori* accompagne la vanité même s'il ne se confond pas avec elle. L'injonction se lit dans la présence du crâne dans les tableaux. Cette formule puissante donne à voir le temps, selon Benjamin Delmotte qui en fait le point de départ d'une étude philosophique et esthétique[585]. Dans cette étude, il distingue le genre de la Vanité du thème esthétique du *memento mori* et propose de considérer *La Corbeille de verres* de Sébastien Stoskopff comme une Vanité « qui met en évidence de manière remarquable la fragilité et l'évanescence d'ouvrages de l'art ». Décrivant le tableau, il en souligne les effets de lumière et de transparence ainsi que les contrastes (la « table massive et fruste » s'oppose à la « délicatesse du verre ») et il ajoute : « les débris du premier plan et l'équilibre précaire de la sonnette de table dorée viennent encore renforcer une fragilité où peut ainsi se lire symboliquement un rappel de la promesse de la mort[586]. »

Approfondissant ensuite sa réflexion, il propose de voir le *memento mori* comme une « expression esthétique de l'angoisse de mort » reposant sur le principe d'une dissociation, suscitant tout à la fois répulsion et fascination. Le philosophe, dans la dernière partie de son ouvrage, montre que certaines œuvres n'ayant pas de rapport direct avec la mort peuvent se concevoir malgré tout comme des *memento mori*. C'est le cas, selon lui, du tableau *Une Pomme sur le buffet*[587] de Giacometti, pour deux raisons. La première concerne le double effet observé dans le tableau : le spectateur est confronté à une représentation statique (la pomme est bien posée sur le buffet), et, dans le même temps, un effet dynamique donne l'illusion que la pomme va tomber. Cette tension, qui peut être rapprochée de celle que perçoit Panofsky

---

[584] *Ibid.*, p. 216. Voir l'article de Colette Nativel, « *Ut pictura poesis* : Junius et Roger de Piles », *XVIIe siècle*, n° 245, 2009, p. 593-608.

[585] « Le *memento mori* convoque la mémoire du futur pour ramasser le présent sur lui-même et le suspendre dans une durée indéfinie », Benjamin Delmotte, *Esthétique de l'angoisse. Le memento mori comme thème esthétique*, Paris, PUF, coll. Lignes d'art, 2010, p. 27.

[586] *Ibid.*, p. 20.

[587] Alberto Giacometti, *Une Pomme sur le buffet*, 1937, huile sur toile, 72 cm × 75,5 cm, New York, The Metropolitan Museum of Art.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

dans la gravure de Dürer[588], s'accompagne d'un autre effet propre au *memento mori* : le tableau est bien une image de la solitude, mais cette image a la particularité d'être « vécue par le spectateur comme expérience de la solitude[589] ». À la fois proche et lointaine, la pomme nous fascine parce qu'elle n'est plus, et nous repousse en mettant le monde hors de notre portée. À travers la pomme, c'est le sentiment de solitude qui est représenté. Ainsi la pomme n'est-elle pas signe du fruit mais pensée de la solitude. Le tableau de Lubin Baugin, qui ne propose ni crâne ni objet dégradé ou cassé qui pourraient être lus comme autant de références à la mort, fonctionne de la même manière. Tout comme la pomme, l'assiette d'oublies du tableau de Baugin n'est pas signe de nourriture, mais signifiant d'une atmosphère d'absence. Le nom même de ces pâtisseries, des oublies pour Sophie Nauleau, en est peut-être le signe. Le *memento mori* s'inscrit donc en filigrane dans les tableaux de notre corpus, il participe du sentiment de mélancolie qui habite le discours de vanité.

On sait que dans l'Antiquité, mais aussi jusqu'au XVIIIe siècle, la mélancolie désigne un état particulier – une maladie[590] – provoqué par l'excès de bile noire. Cet état est associé à deux passions : la crainte et la tristesse. Elle peut, éprouvée de manière excessive, constituer un danger en se transformant en acédie (c'est une des formes de cette maladie). Celle-ci se manifeste par un état d'abattement et de dégoût, y compris pour tous les actes religieux comme la prière, la lecture spirituelle, la pénitence. L'accablement n'est pourtant pas condamné : Augustin rappelle que le Christ lui-même, sur la croix, s'est laissé aller à une forme de désespoir[591]. Mais lorsque le découragement persiste et que, précisément, il éloigne de Dieu, alors il y a danger. Dans les *Exercices spirituels*, Ignace de Loyola explique cet état par trois raisons : la nature indolente de l'homme qui ne lui permet pas de résister, la mise à l'épreuve de Dieu et enfin le fait que, tout nous venant de Dieu, il faut avoir conscience de la vanité des choses humaines[592]. Mais le péché de désespoir est à éviter. Comme le rappelle

---

[588] Dans *Saturne et la Mélancolie. Études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art,* [Thomas Nelson & Sons Ltd, 1964] Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, traduction de Fabienne Durand-Bogaert et Louis Evrard, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque illustrée des histoires, 1989, Panofsky analyse la gravure *Melencolia I* de Dürer (1514).

[589] Benjamin Delmotte, *Esthétique de l'angoisse, op. cit.,* p. 107.

[590] Voir, à ce sujet, les ouvrages suivants : *La Maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique* de Jackie Pigeaud, Paris, Les Belles Lettres, 1981 et *Les Tréteaux de Saturne. Scènes de la mélancolie à l'époque baroque* de Patrick Dandrey, Paris, Klincksieck, coll. « Le génie de la mélancolie », 2003. Mentionnons également l'exposition *Mélancolie, génie et folie en Occident* qui s'est tenue du 13 octobre 2005 au 16 janvier 2006 au Grand Palais à Paris.

[591] « Et à la neuvième heure, Jésus jeta un grand cri, en disant : Eli, Eli, lamma sabacthani, c'est-à-dire : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? », Mc 15, 34.

[592] « Il y a trois causes principales pour lesquelles nous nous trouvons désolés. La première, c'est que nous sommes tièdes, paresseux ou négligents dans nos exercices spirituels; ainsi c'est à cause de nos fautes que la

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Pierre Du Moulin, « le désespoir c'est la punition divine, suprême, c'est le châtiment de Judas, c'est le châtiment d'Achab qui mène au suicide[593] ». L'acédie, considérée par Cassien[594] comme un des huit péchés capitaux menaçant le moine, est la conséquence d'un trop grand attachement aux choses terrestres, vaines. La vie elle-même est trop incertaine pour que l'on puisse y trouver du réconfort. Ce thème est exploité dans les tableaux de notre corpus, et notamment dans la *Vanité* de Simon Renard de Saint-André. Le déséquilibre des objets en est la preuve, tout comme la conséquence de ce déséquilibre : le verre brisé au premier plan, objet que l'on retrouve dans *La Corbeille de verres* de Stoskopff. La composition du tableau de Simon Renard de Saint-André est troublante par sa fixité, mais aussi par l'impression donnée qu'elle peut se défaire à tout moment, comme le montrent le coin de table et le vide qu'il découvre à gauche du tableau. De même, le plat d'étain dans *Le Dessert de gaufrettes* de Baugin déborde de la table et se trouve donc en porte-à-faux. Les tableaux, tout en donnant à voir le déséquilibre du monde, sa fragilité, révèlent par leur fixité et leur invitation à la méditation une aspiration à la stabilité. Par conséquent, le discours sur la vanité doit amener à une prise de conscience, mais il doit se garder d'engendrer le désespoir, qui éloigne de Dieu[595].

3. Symbolique et rhétorique : la *Vanité* de Simon Renard de Saint-André comme archétype

Le tableau de Simon Renard de Saint-André[596] apparaît comme une image archétypale de la Vanité, plus encore que le tableau de Champaigne, cas particulier en raison du peu d'objets présents. Sans les représenter tous, le tableau de Simon Renard de Saint-André comporte tout de même un grand nombre d'objets significatifs de la Vanité. La composition,

---

consolation spirituelle s'éloigne de nous. La deuxième, pour nous faire éprouver ce que nous valons et jusqu'où nous avançons dans son service et sa louange sans un tel salaire de consolations et de grandes grâces. La troisième, pour nous donner véritable savoir et connaissance, en sorte que nous sentions intérieurement, qu'il ne dépend pas de nous de faire naître ou de conserver une grande dévotion, un amour intense, des larmes, ni aucune autre consolation spirituelle, mais que tout est don et grâce de Dieu notre Seigneur : et pour que nous ne fassions pas notre nid chez autrui, élevant notre esprit en quelque orgueil ou vaine gloire, nous attribuant à nous-mêmes la dévotion ou les autres effets de la consolation spirituelle. », Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* [1548], trad. du texte autographe par Édouard Gueydan s. j., Paris, Desclée de Brouwer, 1986, n. 322, p. 186-187.

[593] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 16.

[594] Cassien, *Institutions monastiques* [v. 420], éd. Jean-Claude Guy, Paris, Cerf, 1965.

[595] Les discours de l'Église sur la mélancolie sont ainsi nombreux et contradictoires : la tradition chrétienne fait de la chute la cause de notre nature mélancolique. Dans son ouvrage intitulé *Causae et curae*, Hildegarde de Bingen fait le lien entre le péché et l'apparition de la mélancolie dans la semence de l'homme (Voir Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Saturne et la Mélancolie, op. cit.*, p. 140. Mais, selon l'apologétique chrétienne, la mélancolie serait aussi le signe d'un appel vague vers l'infini et vers l'éternité. Ainsi, elle peut figurer l'acceptation de la volonté du Père, ou à l'opposé être plutôt le signe de la séduction du mal et du péché.

[596] *Vanité*, v 1650, huile sur toile, 60 cm × 43 cm, Lyon, musée des Beaux-Arts. Fig. 10, p. 450.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

décentrée sur la droite, s'organise autour du crâne : celui-ci est tourné de trois quarts, il ne fixe pas le spectateur et, de ce fait, il offre une vision moins cruelle que celle du tableau de Champaigne. Juste à côté, la coquille (en latin *testa*, qui a donné *tête*, veut dire aussi, entre autres, « coquille », « petit crâne ») fait écho au gros crâne et sert de récipient à l'eau savonneuse. Sur l'un de ses rebords repose un chalumeau sans doute utilisé quelques secondes auparavant, car trois bulles s'élèvent au-dessus des objets qui jonchent ce coin de table. Petits miroirs suspendus en l'air, sortes de microcosmes du monde par les reflets qu'elles permettent, les bulles évoquent la fragilité de l'existence humaine, les verres leur faisant écho par leur transparence. Le verre renversé et brisé renforce cette résonnance. Ce tableau est aussi, comme toute Vanité, une évocation du temps : le présent éphémère est évoqué avec les bulles, le futur ou le passé avec le crâne. Les flûtes, d'ailleurs ne sont pas baroques, elles ne sont donc pas contemporaines de la date de la peinture, il s'agit de flûtes de la Renaissance, car on constate qu'elles sont d'une seule pièce et ne sont pas ornées. La présence des deux flûtes, une *soprano* et une *sopranino*, est là encore un indice de la Renaissance, car souvent la flûte, jouée en consort à cette époque, était utilisée en instrument soliste au XVIIe siècle. Elles accompagnent en outre d'autres objets qui renvoient au XVIe siècle : une partition de Roland de Lassus, qui a mis en musique des poèmes de Ronsard. Le poème ici présent est d'ailleurs extrait des *Amours de Marie* et se définit comme une pastorale amoureuse[597].

Ces allusions au passé donnent une tonalité mélancolique ou du moins nostalgique au tableau, renforcé par l'impression de désœuvrement : tout ce qui entoure le crâne est devenu inutilisable. La proximité entre la bouche du crâne et l'embouchure de la flûte semble paradoxalement signifier l'impossibilité de jouer. Autre impossibilité, celle de boire, de manger, que semble souligner la présence, ironique donc, du texte consacré à l'art de la table de Balthasar Cossone, qui jouxte la partition de Lassus. Ainsi, chaque objet est renvoyé à sa propre négation. Beaucoup d'objets pendent de la table : les drapés, la partition, le texte manuscrit et son sceau figurant la mort, provoquant un effet désolation et de déchéance. Ce qui frappe enfin dans cette composition, c'est qu'elle est faite de contrastes, par exemple entre le texte galant de Ronsard, la musique aimable de Lassus, voire la présence des flûtes

[597] « Bon jour mon cœur, bon jour ma douce vie, / Bon jour mon œil, bon jour ma chère amie, / Hé ! bon jour ma toute belle, / Ma mignardise, bon jour, / Mes délices, mon amour, / Mon doux printemps, ma douce fleur nouvelle, / Mon doux plaisir, ma douce colombelle, / Mon passereau, ma gente tourterelle, / Bon jour, ma douce rebelle », paroles extraites des *Amours de Marie*, musique de Lassus qui figure dans *Le Premier livre de chansons avec 27 chansons nouvelles*, publié à Anvers en 1564.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

(éventuels symboles phalliques[598]), et le crâne qui invite, lui, au recueillement et à la méditation. Elle est faite aussi de rapprochements surprenants, comme le parallèle que l'on peut établir entre le crâne couvert de laurier et la fiasque – autre rotondité – couverte de paille. Par ailleurs, on peut penser que ce tableau est entièrement dédié au souffle, image privilégiée de la vanité (comme le suggère aussi l'origine du mot, *hebel*) avec les bulles, le chalumeau, les verres et la bouteille, les flûtes.

Dans les tableaux, chaque élément représenté a son importance et participe d'une rhétorique particulière. Si l'on applique la grille d'interprétation symbolique et allégorique proposée par Ingvar Bergström, on observe d'abord la présence les symboles de la vie terrestre ; parmi eux, ceux qui concernent le savoir se retrouvent presque uniquement dans le tableau de Simon Renard de Saint André : les instruments de musique (il y a aussi un luth renversé dans *La Grande Vanité* de Stoskopff), les partitions, le poème de Ronsard, le texte de Cossone ; on observe aussi le livre fermé du tableau de Guy François ; ceux qui renvoient au pouvoir et à la richesse sont peu présents dans les tableaux de notre corpus, sauf la couronne de laurier, les coupes d'orfèvrerie, ainsi que le heaume, l'épée et les gantelets de *La Grande Vanité*, les drapés et les sceaux ; ceux qui évoquent le goût et les plaisirs sont représentés par les flûtes, le vin, l'assiette d'oublies, le texte de Cossone sur la gastronomie, ou encore la fiole de parfum de Marie-Madeleine. Viennent ensuite les symboles de la fragilité de l'existence, sous la forme d'éléments symboliques du passage du temps ou de la fragilité des êtres, organisés autour d'un crâne, comme les verres, les bulles, la tulipe du tableau de Champaigne – symbole du caractère éphémère des choses, le pétale recourbé étant le signe de la flétrissure prochaine –, et le sablier présent dans quatre de nos tableaux. La dernière catégorie concerne les symboles de la résurrection, comme le livre ouvert (qu'on identifie comme étant une Bible) et le crucifix dans le tableau de Guy François, le bénitier et le goupillon dans le tableau de Le Sueur, la coquille, le laurier dans celui de Simon Renard de Saint-André. Néanmoins, beaucoup d'éléments ont une double, voire une triple signification, comme le laurier ou le flacon de parfum : si celui-ci constitue une allusion évidente au passé de courtisane de Madeleine – le parfum étant l'attribut de la femme séductrice –, le flacon peut s'interpréter aussi différemment : le surlendemain de la mise au tombeau du Christ, Madeleine apporte des

[598] Albert Pomme de Mirimonde rappelle que les instruments de musique soulignaient traditionnellement la concupiscence, le plaisir charnel. Voir son article « La musique et le symbolisme dans les natures mortes de Simon Renard de Saint-André », art. cit., p. 54.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

aromates et des parfums, et découvre le tombeau vide : le Christ est ressuscité[599] ; la fiole de parfum pourrait donc se lire aussi comme une référence à l'événement décisif de la résurrection. De même, le vin est symbole de la joie et du plaisir, mais c'est aussi un symbole sacré, car le vin renvoyant au sacrifice, au sang du Christ, est la boisson de la vie éternelle.

On voit par ces interprétations que chacun des éléments de la Vanité est en quelque sorte autonome, puisqu'il répond à un sens en lui-même. En même temps, il participe d'une composition dont tous les objets sont le centre, ce qui permet de penser la Vanité comme une mise en abyme. Par ailleurs le désordre, la superposition des objets, mais aussi, à l'opposé, leur disposition linéaire (dans la *Vanité* de Champaigne) permet une communication entre eux, qui n'est pas seulement une communication de leur contenu[600] : il y a réellement communication dans l'idée qu'un sens s'élabore grâce à une mise en scène rhétorique : la manière dont les objets sont disposés, manière apparemment fortuite, mais en fait bien réglée, produit ainsi une syntaxe particulière. Dans la *Madeleine* de Guy François, les objets représentés autour de la sainte (la Bible ouverte et le vase de parfums, qui renvoie au Christ) dialoguent, se répondent. Le livre et le crucifix indiquent le chemin à suivre pour obtenir la vie éternelle.

Ensuite, si on place la symbolique des objets au second plan et si on se focalise davantage sur l'aspect plastique, on constate par exemple que le tableau de Simon Renard de Saint-André est composé de deux éléments géométriques : le cercle et la droite qui se croisent. Les autres tableaux de notre corpus peuvent se lire aussi de cette manière. Les lignes droites sont perceptibles dans la représentation des livres et des partitions de musique (grâce aux portées), les deux flûtes, le crucifix et les tables, les poutres de la chambre de Bruno, l'armature de son lit –qui d'ailleurs crée un effet de parallèle avec la première poutre –, la tablette de pierre dans le tableau de Champaigne. Ces droites créent un effet de contraste avec les formes sphériques qui sont souvent des récipients ou des crânes en puissance – ainsi les têtes des moines entourant le corps de Bruno, la tête inclinée du *Saint Jérôme* de Baugin. Ils permettent une structuration intéressante, avec l'établissement de lignes de force. En effet le

---

[599] « Les femmes qui étaient venues de Galilée avec Jésus, ayant suivi Joseph, considérèrent le sépulcre, et comment le corps de Jésus y avait été mis. Et s'en étant retournées, elles préparèrent des aromates et des parfums ; et pour ce qui est du jour du sabbat, elles demeurèrent sans rien faire, selon l'ordonnance de la loi », Lc 23, 55-56. « Mais le premier jour de la semaine ces femmes vinrent au sépulcre de grand matin, apportant les parfums qu'elles avaient préparés ; Et elles trouvèrent que la pierre, qui était au-devant du sépulcre, en avait été ôtée. Elles entrèrent ensuite dedans, et n'y trouvèrent point le corps du Seigneur Jésus », Lc 24, 1-3.

[600] Claudel décrit les objets qui apparaissent le plus souvent dans ces Vanités du Nord : « Enfin toutes sortes de bols et d'assiettes en mouvement qui se communiquent l'une à l'autre leurs trésors » (*L'œil écoute, op. cit.*, « Introduction à la peinture hollandaise », p. 47).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

regard est dirigé, et une perception s'organise. Mais ces formes géométriques elles-mêmes ont une charge symbolique. Dans la mesure où l'on envisage la Vanité comme une représentation picturale du temps, on peut interpréter les cercles dans le tableau de Simon Renard de Saint-André comme une image temporelle cyclique (celle qui se construit sur l'alternance des saisons, par exemple) et la droite comme une vision linéaire (celle qui nous amène au Jugement dernier). De plus, on observe la présence de récipients de plusieurs sortes – or le réceptacle est une notion importante dans des tableaux de portée religieuse – qui entrent tous en résonance avec le crâne. Il y a ceux qui sont en lien avec la nourriture : la fiasque de vin garnie de vannerie que l'on trouve à la fois chez Baugin et chez Simon Renard de Saint-André, avec cette différence que la paille est abîmée chez ce dernier ; les verres : vides chez Simon Renard de Saint-André et chez Stoskopff, tandis que celui du tableau de Baugin est à moitié plein ; le plat en étain qui contient les oublies dans *Le Dessert de gaufrettes* – ce tableau, par la simplicité des mets proposés sur la table, pourrait être une allusion au repas eucharistique. D'autres types de récipients sont visibles : le flacon de parfum de Madeleine, le vase du tableau de Champaigne qui ne contient qu'une seule fleur, une tulipe, la coquille remplie d'eau savonneuse dont l'équivalent est le bénitier et le goupillon du tableau de Le Sueur, la fiole sombre posée sur une petite table dans *La Grande Vanité*.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Tout à la fois thème, genre et discours, le concept de vanité, riche et complexe ne se laisse pas facilement définir. Cette nature élusive ne tient pas seulement à l'abstraction à laquelle renvoie le terme. Désignant une évanescence, le mot est lui-même fuyant. Pourtant l'histoire du mot nous éclaire sur deux sens étroitement associés au XVIIe siècle : la vanité est ce qui relève de l'absurdité, du non-sens, et ramène l'homme et le monde à leur finitude, mais la vanité est aussi le sentiment d'orgueil qui habite l'être humain dans sa démesure, dans la haute considération qu'il a de lui-même. Les sermons des prédicateurs ne cessent pourtant de rappeler que cette vanité doit être rabattue au profit de l'idée que seul Dieu est digne de considération et que seul Dieu donne un sens au monde. Le sens ontologique ou religieux du mot vanité est donc étroitement lié à un sens moral. Les caractéristiques définitionnelles se retrouvent significativement dans l'expression picturale de la vanité. Elle s'exprime aussi bien dans des tableaux qui figurent des saints, et où la symbolique de la vanité des biens terrestres sert de faire valoir à leur humilité et à la conscience aiguë qu'ils ont de la valeur des biens spirituels. Les natures mortes l'expriment également : la caducité des choses est clairement montrée par la représentation d'objets soit hautement symboliques comme le sablier ou plus encore le crâne, soit plus subtilement évocateurs comme le verre ou les gaufrettes, dont la fragilité renvoie au caractère fugitif de la vie humaine. La Vanité en tant que genre pictural interroge d'un point de vue épistémologique, car on ne peut négliger le fait qu'elle n'ait pas suscité de commentaires théoriques au XVIIe siècle, le siècle de son épanouissement. Par ailleurs, le fait qu'elle ait été considérée comme une catégorie aussi bien par les historiens des mentalités que par les historiens de l'art montre son ambivalence ou sa nature plurielle. Il n'y a d'ailleurs pas, selon nous, à trancher entre la Vanité comme nature morte et la Vanité comme peinture symbolique. Le tableau de Vanité ressortit en effet à l'un et à l'autre de ces domaines, ce qui peut expliquer que les typologies picturales élaborées au XVIIe siècle l'aient passé sous silence. Le tableau de Vanité délivre un message qui n'exclut aucunement une dimension esthétique. La virtuosité dont il fait preuve, dans la minutie de la représentation, son réalisme extrême, le procédé du trompe-l'œil, la transparence, la profondeur qui se manifestent par exemple dans la représentation des bulles ou des verres, sont autant d'éléments à valeur esthétique sans que cela interdise de décrypter dans le tableau un sens moral, voire religieux. Bien plus, la virtuosité du tableau est elle-même visée par le discours

Licence CC BY-NC-ND 3.0

du tableau, la vanité renvoyant à la fois au référent (ce qui est dit) et au signe (le support utilisé pour le dire).

Le deuxième chapitre nous a amenée à considérer le cadre, le support de la prédication sur la vanité dans sa double dimension, à la fois théorique et pratique. La prédication catholique et protestante, très abondante au XVIIe siècle, qui se répartit entre prédication ordinaire et extraordinaire, privilégie le sermon, genre spécifique. Lejeune, Bossuet, Pierre Du Moulin, Drelincourt se sont exprimés sur la prédication surtout en l'envisageant de manière morale, parfois pratique, comme dans le cas de Lejeune et du texte de Bossuet adressé au jeune cardinal de Bouillon. La matière morale prédomine chez les pasteurs protestants, pour qui le prédicateur est d'abord et avant tout un bon pasteur. Aucun n'a pourtant théorisé de manière normative ses réflexions, ce qui peut surprendre de la part de Bossuet ou de Pierre Du Moulin, ardents défenseurs, chacun dans leur camp, d'une orthodoxie religieuse. La prédication catholique n'a pas manqué de manuels prescriptifs au XVIIe siècle tandis que la prédication protestante n'en a nourri que fort peu, mais dans un cas comme dans l'autre, c'est essentiellement le problème du langage qui a retenu l'attention : comment formuler le discours ? Comment s'adapter à l'auditoire ? Nos prédicateurs ont donc été avant tout des praticiens qui ont exercé dans des conditions et des milieux fort différents. Si la prédication mondaine et la prédication provinciale protestantes ne peuvent être dissociées à la lecture des sermons, il n'en va pas de même des missions de Lejeune et des stations de Bossuet, qui optent pour des tons et des stratégies argumentatives sensiblement différentes. Une des questions qui se pose à l'issue de l'examen de ces sermons est celle « de la diversification des moyens de la pastorale en fonction des publics visés, sur laquelle il faut sans doute se garder de positions trop tranchées séparant une pastorale populaire d'un discours réservé aux élites[601]. » Nous avons opté, comme choix d'étude des textes, pour un examen successif des productions sermonnaires pour pouvoir les examiner plus en détail. Il apparaît qu'il n'y a pas de différence majeure entre la prédication mondaine et la prédication populaire dans les textes que nous lisons. Il faut être prudent toutefois car, d'une part ces textes publiés ne constituent qu'une toute petite partie de la production réelle, d'autre part les sermons que nous lisons, publiés, le sont parce qu'ils se situent bien souvent dans un cadre d'exception. Les préoccupations des prédicateurs, qui sont liées essentiellement à la réception de leurs discours, se retrouvent dans le domaine pictural. À une époque où la peinture s'affirme

[601] Marek Derwich et Bernard Dompnier, « Les religieux, les saints et les dévotions », art. cit., p. 5.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

comme un art, et plus encore un art militant dans le cadre de la Contre-Réforme, la production des images est un enjeu confessionnel. Les tableaux sont eux aussi des formes de prédication : religieuse et publique dans le cas des tableaux d'autel, morale et intime dans le cas des tableaux de cabinet fournissant un support de contemplation et de méditation.

Avant le XVIIe siècle, les conditions institutionnelles qui encadrent la prédication catholique ne sont pas encore bien claires. Elles sont justement redéfinies par le concile de Trente qui a l'ambition d'encadrer plus fortement la pastorale. La prédication souvent, en France, est le fait d'un prêtre d'un ordre mendiant qui est désigné comme prédicateur le temps d'une station ou d'une mission. La réglementation qui entoure l'acte de prêcher est stricte pour empêcher, ou tout au moins limiter, les paroles subversives ou hérétiques. La parole religieuse est, de fait, encadrée, surveillée. Dans ce contexte, la production des images fait aussi l'objet d'un examen attentif, car si elle doit contribuer à l'enseignement des fidèles, à la divulgation du message chrétien, elle doit répondre à des consignes strictes et ne pas s'éloigner du discours officiel. Il s'agit d'un autre type de prédication qui se fait silencieusement, en l'absence de mots. Concept plutôt que thème dans la mesure où elle engage une dimension spirituelle et morale, la vanité est au cœur de la prédication du premier XVIIe siècle. Elle nourrit l'*inventio* et l'*elocutio* des sermons et des tableaux.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

DEUXIÈME PARTIE. LA VANITÉ COMME MATIÈRE DE LA PRÉDICATION

Dans la première moitié du XVIIe siècle, la matière principale des sermons prêchés quotidiennement ou à l'occasion de circonstances particulières est la vanité. Ce thème apparaît au premier abord comme un lieu commun de la prédication : « Il n'est rien de plus ordinaire, ni de plus rebattu, que les discours, écrits, entretiens, et prédications sur la vanité du monde », remarque le père Houdry (1631-1729) dans sa *Bibliothèque des prédicateurs*[602]. « Ordinaire », « rebattu », certes, le thème n'a rien de nouveau et apparaît bien éculé au père Houdry ; néanmoins Pascal constate avec ironie : « Qu'une chose aussi visible qu'est la vanité du monde soit si peu connue, que ce soit une chose étrange et surprenante de dire que c'est une sottise de chercher les grandeurs, cela est admirable[603]. » Les deux remarques, apparemment contradictoires, néanmoins complémentaires, du Père Houdry et de Pascal, semblent nous dire une chose : la vanité est un thème classique, attendu, qui ne cesse pourtant d'échapper à toute appréhension[604]. Pascal pointe en effet les paradoxes attachés à la vanité : celui de sa reconnaissance et celui de son expression, ce qui expliquerait que la conscience de la vanité soit à remobiliser régulièrement. C'est en tout cas ce que les sermons des pasteurs ne cessent de scander, eux qui ne font que revenir à la charge pour alerter les fidèles sur les dangers d'une vie qui ferait fi de l'essentiel.

L'argumentaire des discours, qu'ils soient d'ordre textuel ou pictural, s'appuie sur deux sujets principaux : d'abord la mort et les conseils sur la manière de bien s'y préparer ; ensuite le monde et la manière de le mépriser sans négliger les bonnes œuvres. Si ces thématiques amènent des considérations morales, la part qu'occupe la doctrine dans les discours est aussi importante : la mort n'est qu'un passage, la vie éternelle est une renaissance, le monde est marqué par le péché. La vanité est partout et semble fédérer, *a priori*, les discours des

---

[602] Cité par Béatrice Guion, « "Car quel siècle a-t-on jamais vu où la vanité ait été plus désordonnée ?" Vanités augustiniennes », art. cit., p. 279.
[603] Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, section II, 161, Paris, Hachette et Cie, 1907, p. 404.
[604] Ann Moss, *Les Recueils de lieux communs. Apprendre à penser à la Renaissance*, Genève, Droz, 2002.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

différentes confessions, apparaissant comme une matière commune à tous les courants religieux du siècle[605]. Après la période agitée des guerres de Religion, la prédication du premier XVIIe siècle se fait moins virulente, délaisse les diatribes et resserre son discours autour de la conversion, et donc de la foi. Sous le régime de l'édit de Nantes, l'enjeu de la conversion de l'autre est lié à l'efficacité d'une parole juste et vraie qui donne à méditer et renvoie le fidèle à ce qu'il est et à ce qu'il peut espérer être[606].

Dans cette deuxième partie, nous voudrions nous pencher sur la vanité comme matière de la prédication, à travers trois chapitres faisant apparaître les implications essentiellement morales et doctrinales du message prêché, en particulier en ce qui concerne l'attitude du fidèle face à la mort. Il ne doit pas la craindre, la mort étant paradoxalement l'événement de son existence ; et même son mystère doit être considéré avec sérénité. S'y préparer à tout instant est un leitmotiv : sermons et tableaux ont, à cet égard, une fonction didactique. Le discours sur la mort, qui est le même chez les protestants et les catholiques, ne peut toutefois pas manquer d'offrir des différences quand il s'agit d'évoquer ce qui attend le fidèle après trépas : limbes et purgatoire sont des sujets controversés. De même la question des funérailles, si différemment envisagées dans les deux confessions, ne peut que susciter des mises au point, des rappels, quand ce ne sont pas des critiques à l'égard de l'autre pratique.

Pour ne pas craindre la mort, il importe de mépriser ce qui rattache à la vie. Les prédicateurs invitent au renoncement au monde, lieu du péché et de la vanité. C'est ainsi que la doctrine du *contemptus mundi* connaît de nouveaux développements au XVIIe siècle, où il ne s'agit plus de considérer la vie retirée dans un couvent comme la seule voie de sanctification, même si ce choix d'existence est toujours valorisé chez les catholiques. L'*Introduction à la vie dévote* (1609) apprend au chrétien, par l'intermédiaire de Philothée, que le Salut est possible dans le monde, que la retraite peut se concevoir de manière moins

---

[605] Voir Béatrice Guion, « "Car quel siècle a-t-on jamais vu où la vanité ait été plus désordonnée ?" Vanités augustiniennes », art. cit., p. 279-293.

[606] Véronique Ferrer consacre quelques pages à la méditation sur la vanité terrestre dans son ouvrage sur les exercices de piété chez les protestants. Évoquant dans un premier temps le *Discours theologique de la tranquillité et vray repos de l'ame* (1604) de Pierre Merlin, ministre à La Rochelle, elle constate : « Le ministre protestant renoue avec la méditation sur la vanité terrestre, inspirée de l'Ecclésiaste, pour inviter à la repentance et à l'exercice de la foi » Et plus loin : « Chez Pierre Du Moulin […], la méditation sur la mort prend aussi le tour d'une "méditation sur la vanité et la misère de la vie humaine", sous-titre de son *Héraclite* […], réactivant la thématique chrétienne du *contemptus mundi*. » En utilisant des termes significatifs, « renoue », « réactivant », elle fait le constat d'un retour, au XVIIe siècle, d'un sujet longtemps privilégié, mais peut-être délaissé au XVIe siècle dans la littérature de piété : la vanité (Véronique Ferrer, *Exercices de l'âme fidèle, op. cit.*, p. 91). Notons que Montaigne et Pierre Charron (1533-1615), prédicateur de Marguerite de France, ont écrit sur la vanité.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

concrète et radicale et que chacun doit exercer la dévotion « selon sa qualité et vacation[607] ». Œuvrer dans le monde, y faire respecter les enseignements divins, mener une vie en conformité avec les préceptes évangéliques sont, en somme, les devoirs du chrétien qui n'a pas eu vocation à rentrer dans les ordres. Les deux confessions se critiquent mutuellement sur leur manière de prêcher le monde. Les protestants ironisent sur les couvents tandis que les catholiques caricaturent la double prédestination en accusant les réformés de laxisme et d'immoralité. La question du monde est donc un sujet qui divise, même si le repli sur soi, la solitude, la pratique d'une vie ascétique apparaissent nécessaires dans les deux confessions pour se rapprocher de ce qui fait l'importance de notre vie humaine : la conscience de la mort et l'espoir de la résurrection à venir. À ce titre, l'éloge du dépouillement est un trait constant des sermons mais aussi des tableaux, comme l'atteste par exemple la représentation du saint dans le *Saint-Jérôme* de Lubin Baugin.

Enfin, la volonté d'ancrer le discours dans une tradition ancienne, scripturaire principalement, est patente dans les sermons. L'*Ecclésiaste*, qui est le texte biblique où le mot « vanité » est, de loin, le plus souvent attesté, constitue une référence importante. Les prédicateurs citent, commentent, paraphrasent le texte et tissent des liens avec d'autres sources bibliques qui traitent du même sujet : certains psaumes, l'*Épître aux Romains* et, bien sûr, le *Livre de Job* qui, par l'histoire qu'il raconte – celle d'un homme qui, mis à l'épreuve, en vient à maudire le jour de sa naissance – fournit une matière importante à la réflexion sur la vanité de l'existence humaine. Le discours sur la vanité s'appuie sur des images nombreuses, principalement d'inspiration scripturaire : poussière, fumée, bulle – qui se trouvent aussi figurées dans les Vanités – mais aussi sur des figures d'opposition, qui produisent une écriture en balancier. La misère de l'homme s'oppose à la grandeur de Dieu, la vie de ce monde fugace à celle du monde éternel ; les propos vont sans cesse de l'un à l'autre, tout en n'omettant pas de souligner les paradoxes : c'est dans sa misère que l'homme trouve la grandeur, l'éternité n'est possible qu'au prix de l'expérience de l'éphémère.

[607] François de Sales, *Œuvres*, éd. André Ravier, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 36.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Chapitre 1. Ne pas craindre la mort

La mort est l'élément indispensable de l'équation qui définit la vanité. Cet élément s'articule avec celui du Salut, espéré par tous les chrétiens. Les discours des époques précédentes sur la mort – tout autant que ses représentations – permettent de comprendre la manière dont la mort est pensée au XVIIe siècle. On a souvent mis en évidence son importance au Moyen Âge, faisant de cette période un moment où l'idée de la mort accompagnait les hommes, de toutes conditions sociales, au quotidien[608]. À la Renaissance, et jusqu'à la première moitié du XVIe siècle, la mort est considérée différemment : les traumatismes des XIVe et XVe siècles sont encore vivaces, mais la mort, si effrayante, devient plus familière, elle est « apprivoisée », selon le mot de Philippe Ariès[609]. L'enthousiasme humaniste n'empêche pas un retour au macabre après les guerres de Religion, au tout début du XVIIe siècle, qui suscite une profonde réflexion sur l'existence humaine. Ce n'est d'ailleurs plus le moment de la mort qui est mis en exergue, mais la manière de diriger son existence à l'aune de la mort. Au XVIIe siècle se manifeste une conscience plus aiguë de la mort dans les mentalités, liée à l'émergence du concept théologique du Jugement individuel, qui se développe au détriment de celui du Jugement dernier, pourtant scripturaire[610]. Le constat d'une « valorisation de la mort[611] » a suscité une abondante littérature scientifique à partir des années 1960, de la de Philippe Ariès, de Michel Vovelle, ou encore de Pierre

---

[608] Pourtant, Alain Surdel s'inscrit en faux contre l'idée d'une obsession de la mort propre au Moyen Âge, et, pour appuyer sa démonstration, définit trois périodes : la première s'étend du XIIe à la première moitié du XIIIe siècle, période durant laquelle est composé l'ouvrage emblématique du cistercien Hélinand de Froidmont, *Les Vers de la mort* : « Dans ces six cents vers, on chercherait en vain la moindre trace de macabre. » Dans le deuxième moment, de la deuxième moitié du XIIIe au XVe siècle, Surdel reconnaît effectivement une montée du macabre qui trouve son apogée au XVe siècle. Enfin il évoque la dernière période : « Pour de nombreux auteurs, la mort est devenue l'unique définition de l'homme. Cette hantise, cette hallucination atteignent un tel degré qu'elles engendrent la peur et le dégoût de la vie. » Finalement, la peur de la mort ne s'est exprimée qu'à la fin du Moyen Âge, et le macabre qui est une des ses manifestations les plus frappantes ne concerne que deux siècles. Alain Surdel, « Les représentations de la mort dans le théâtre religieux du XVe siècle et des débuts du XVIe siècle », *La Mort en toutes lettres*, Gilles Ernst (dir.), Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1983, p. 11-23.

[609] Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort, op. cit.*, t. I, p. 13.

[610] « À partir du XVe siècle et des *artes moriendi*, le Jugement dernier est balayé des représentations et avec lui la communion humaine des saints […] », Pierre Chaunu, *La Mort à Paris, XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1978, p. 103.

[611] Michel Sot, Jean-Patrice Boudet, Anita Guerreau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France* [1997], Paris, Seuil, 2005, t. I, p. 32.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Chaunu[612]. On ajoutera que dans son ouvrage sur l'histoire de la France classique, René Taveneaux note que « la pensée de la mort occupe au XVIIe siècle une place primordiale dans l'esprit du chrétien »[613], Michel Vovelle évoque, quant à lui, le « tragique XVIIe siècle[614] ». Le spectacle journalier de la mort est un facteur favorisant un climat d'angoisse collective et influence la prédication. Intégrée dans la pastorale, la mort-spectacle, significative par ailleurs de la faveur du théâtre à cette époque, a une valeur d'édification. Peste, guerre et famine, « les trois fléaux » d'après le missionnaire Jean Lejeune, sont des réalités quotidiennes au XVIIe siècle : « La peste a consumé le reste de la guerre, & la famine consume ce qui est eschappé de la peste & de la mortalité[615]. » Les prédicateurs constatent leur enchaînement tragique qui s'exprime à travers l'image d'une parenté fatale : « La guerre est mere de la famine, & ayeule de la peste : car la peste vient de la famine, & la famine vient des ravages qui ont esté faits par la guerre[616]. » L'enchaînement peut aussi s'achever en acmé. Charles Drelincourt, dans un sermon célébrant la paix, désigne la guerre comme « le plus hideus de tous ces trois fleaus » et il ajoute, sans s'interrompre, dans un propos certes convenu, mais qui sait s'appuyer sur de fortes images (celles de l'Apocalypse) pour émouvoir les moins sensibles de ses auditeurs : « Et qui plus est il entraine ordinairement les deus autres. Car bien souvent la guerre est cause de la famine, qui en tuë & en devore plus que l'épée : Et elle engendre la peste qui vandange & les vaincus & les victorieus[617]. »

Ces fléaux sont interprétés comme des châtiments divins. Les épidémies de peste, encore récurrentes à cette époque, conduisent à des taux de mortalité élevés qui se traduisent parfois dans les faits par l'absence de funérailles religieuses, ce qui plonge les fidèles dans l'angoisse. Que deviennent les corps de ces hommes enterrés sans l'assistance de Dieu ? Cette situation, qui n'est pas nouvelle, et dont les manifestations avaient été extrêmes à la fin du Moyen Âge, conduisant l'Église à établir le culte du purgatoire[618], connaît un regain de tension avec les massacres des guerres de Religion et les positions doctrinales opposées sur ce sujet des catholiques et des protestants.

---

[612] Outre les ouvrages précédemment évoqués de ces trois auteurs, voir de Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, de Michelle Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983. Voir aussi l'important *Dictionnaire de la mort*, Philippe Di Folco (dir.), Paris, Larousse, 2010.
[613] René Taveneaux, *Le Catholicisme dans la France classique, op. cit.*, p. 351.
[614] Michel Vovelle, *L'heure du grand passage. Chronique de la mort*, Paris, Découverte Gallimard, 1993, p. 64.
[615] Pierre Du Moulin, s7, D2, p. 156-157.
[616] Jean Lejeune, Sermon XXXV. « Que le peché est cause des afflictions temporelles », *Missionnaire*, t. I, p. 811.
[617] Charles Drelincourt, « Sermon sur la Paix », R1, p. 695.
[618] Voir à ce sujet, Jacques Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

I. L'événement de la mort

La mort est évidemment un des thèmes prépondérants des sermons de Carême, période liturgique qui n'a de sens précisément que par son rapport à la mort, le Carême étant la période de préparation à Pâques, fête de la lumière et de la Résurrection. On ne peut donc imputer l'importance du thème de la mort, dans le corpus catholique, à un prétendu goût de l'auteur, qu'il s'agisse de Lejeune ou même de Bossuet, qui n'est plus, aujourd'hui, considéré par la critique comme obsédé par la mort[619]. Le thème est également prépondérant dans les sermons des protestants, en raison de la démarche pénitentielle qui régit leurs discours, qu'il s'agisse des sermons ordinaires ou des sermons extraordinaires[620]. Comme l'exposent tous ces prédicateurs, la vie n'a de sens que par rapport à la mort, dont le Christ, par son sacrifice, a redéfini le sens. Le fidèle est d'ailleurs celui qui se réjouit de la perspective de sa mort :

> Les autres cerchent des consolations contre la mort, mais aux fideles la mort mesme est une consolation : En cela consiste la difference du iour de la naissance des enfants de Dieu d'avec le iour de leur mort, en ce qu'en leur naissance ils pleurent, & les autres s'en resiouïssent : mais en leur mort ils s'esiouïssent, &les autres en pleurent[621].

La réjouissance du fidèle est le signe de son élection, pour Pierre Du Moulin. La mort est une étape nécessaire pour accéder à la vie éternelle, il n'y a pas lieu de la craindre si on garde cette équation à l'esprit : « Souvenez-vous que vous estes nez pour mourir, & qu'il faut que vous mouriez pour revivre eternellement avec Dieu[622]. »

A. La certitude de l'incertain

Les sermons consacrés au thème de la mort présentent comme caractéristique commune un point de départ en forme de concession : on ne sait rien de la mort : « Or chacun discourt de la mort, sans sçavoir que c'est [sic], pource que nous ne voyons personne qui en soit revenu[623] » affirme humblement Pierre Du Moulin. Mais la difficulté est vite évacuée : « Sur

---

[619] « Certains commentateurs tendent en effet à faire de la mort le thème majeur, pour ne pas dire obsessionnel, d'un prédicateur qui se serait complu dans le genre macabre et dont le principal but aurait été d'effrayer constamment ses auditeurs. Cette présentation de son œuvre n'est nullement justifiée », affirme fermement Jacques Truchet dans sa préface à *La Prédication de Bossuet*, *op. cit.*, p. 32-33, revenant ainsi sur les propos de Chateaubriand. Néanmoins, on peut préciser que mort et macabre ne sont pas la même chose et que l'on peut traiter du sujet de la mort sans nécessairement tenter d'effrayer.
[620] Voir en annexe, la liste des sermons d'exception dans le corpus protestant.
[621] Pierre Du Moulin, « A mes fils Pierre, Louis & Cyrus Du Moulin », D8, n. p.
[622] Charles Drelincourt, « Enseignemens, consolations & Exhortations à bien vivre & à bien mourir », R1, p. 506.
[623] Pierre Du Moulin, s2, D8, p. 36.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

tout en un point les hommes sont fort ignorans. Assavoir en ce qu'ils craignent la mort pour des causes qu'il ne faudroit pas la craindre : & ne la craignent pas pour les causes qu'il la faudroit craindre[624]. » Pour éviter l'aporie, le propos se déplace, de la nature même de la mort, mystérieuse – et dont il est, de fait, fort difficile de parler –, aux causes de la peur, plus facilement identifiables, qui constituent un sujet inépuisable de leçons. Néanmoins, comme toujours, c'est le paradoxe de l'attitude humaine qui retient l'attention du prédicateur, paradoxe dont il lui appartient de souligner le danger. L'homme n'analyse pas correctement les données du problème et, craignant ce qu'il ne faut pas craindre, ne craint pas ce qu'il lui faudrait craindre. La déraison de l'homme en la matière s'explique non seulement par le fait que l'événement de la mort relève d'une expérience dont personne ne peut témoigner, mais encore par les limites intellectuelles imposées par la pensée de la mort. C'est sans doute pour cette dernière raison que Bossuet, prêchant sur ce sujet, propose d'emblée, dans son « Sermon sur la mort », de passer par l'expérience des sens, en suggérant de se pencher sur le tombeau de Lazare.

Toujours est-il que la mort est un événement certain, alors que l'heure du départ est incertaine :

> Puis que nous savons tous, qu'il n'y a rien de plus certain que la mort, & que cette triste expérience nous fait voir qu'il n'y a rien de plus incertain que l'heure de cette mort que Dieu a ordonnée à tous les hommes, imitons les sages Vierges qui preparent leurs lampes, en atendant que l'Epous vienne[625].

La remarque offre des variantes, et ce ne sont pas toujours ni les mêmes images ni les mêmes épisodes bibliques qui sont convoqués. La parabole des dix Vierges, qui veillent dans l'attente du retour du maître, racontée dans Matthieu 25, 1-13 est récurrente, mais cède parfois la place à d'autres comparaisons :

> Et puis que nous ne savons à quelle heure nous devons mourir, vivons comme si nous estions prests à rendre le dernier soûpir. Soyons comme un navire à l'ancre, qui n'attend que le vent. Et comme les Cherubins d'or estoient toûjours sur leurs pieds, & avoient les ailes étenduës, ne touchons à la terre que du bout des pieds : mais que nôtre ame elevée sur les ailes de la foy & de l'esperance soit toûjours preste à voler vers le Seigneur lors qu'il luy plaira de nous introduire dans le repos de sa Gloire[626].

Les chérubins, gardiens de l'Arche d'alliance, sont institués en tant que modèles, intermédiaires entre la terre et le ciel ; leurs figures illustrent bien les aspirations aériennes vers lesquelles doivent tendre les hommes, qui sont invités à n'effleurer la terre que de leurs pieds. L'ignorance dans laquelle nous sommes quant au moment de la mort est angoissante,

---

[624] Pierre Du Moulin, s2, D8, p. 36.
[625] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Luc. Chap. 13. Fait au sujet du naufrage arrivé à Charenton le 18. Janvier 1654. », R2, p. 407.
[626] Charles Drelincourt, « La Mort des fideles », R2, p. 869.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

mais c'est une caractéristique commune à tous. Le Christ lui-même a ignoré l'heure de sa mort, rappelle Du Moulin, ce qui le rattache à la condition humaine :

> Mesmes alors qu'il estoit proche de la mort, il ne sçavoit pas encor, en tant qu'homme, le jour du jugement, comme il dit lui mesme au 24. chap. de S. Matthieu. Même le Christ est resté dans l'ignorance au sujet du moment de sa mort[627].

Charles Drelincourt le rappelle lui aussi, nous ne savons rien de notre dernière heure : « Car le Seigneur a voulu que nous ignorions & le jour de nôtre mort, & le jour du jugement, afin que nous soyons toûjours prests ou à le recevoir, ou à le suivre en la salle du festin[628]. L'ignorance dans laquelle le fidèle est tenu rentre dans le plan divin. Il n'est évidemment pas question de hasard ou de circonstances, mais d'une volonté de Dieu dont il faut tirer des leçons : « Et c'est pourquoi Dieu n'a pas voulu que le iour de nostre mort nous fust cogneu, afin que nous soyons tousiours sur nos gardes, & à toute heure nous preparions à deloger, de peur que la mort ne nous surprenne à l'impourveuë[629]. » La mort, qui peut surgir à tout moment, ne doit pas néanmoins surprendre l'homme en état de péché. La préparation continuelle, c'est-à-dire en somme la conversion, est une garantie contre l'événement de la mort.

B. La mort édifiante

Pour convaincre le fidèle d'aborder la mort de manière sereine et dans l'espérance de la vie à venir, certaines morts sont, d'un point de vue pédagogique, plus intéressantes et plus utiles que d'autres. La mort d'un Grand est une leçon d'édification[630], d'autant plus théâtrale et exemplaire qu'elle est publique[631]. Les sermons ne sont pas des oraisons funèbres, mais l'occasion de la mort d'un membre de la famille royale peut fournir au prédicateur la matière

---

[627] Pierre Du Moulin, s2, D6, p. 29.
[628] Charles Drelincourt, « Le Pasteur fidele », R3, p. 176.
[629] Pierre Du Moulin, s2, D8, p. 39.
[630] Voir à ce sujet Constance Cagnat, *La Mort classique. Écrire la mort dans la littérature française en prose de la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 1995.
[631] Entouré de ses proches, de sa maison, le mourant expose à la vue de tous son passage à la mort : « [Le prince de Condé] emprunta la voix de son confesseur pour en demander pardon au monde, à ses domestiques, et à ses amis. […] Que dirai-je de ses derniers entretiens avec le duc d'Enghien ? […] Pendant que son cœur s'épanche, et que sa voix se ranime en louant le roi, le prince de Conti arrive, pénétré de reconnaissance et de douleur. […] Tout retentissait de cris, tout fondait en larmes », Bossuet, « Oraison funèbre du Prince de Condé », *O.O.*, t. VI, p. 453- 455. Ce « grand cérémonial » de la mort propre au XVIIe siècle, selon l'expression de Michel Vovelle, a plusieurs fonctions : l'assistance est censée aider le mourant à passer de vie à trépas en l'accompagnant spirituellement et en participant au rituel ; il s'agit aussi d'être confronté à un exemple (*Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Gallimard / Julliard, coll. Folio Histoire, 1974, p. 81). On notera que les récits qui relatent la mort des pasteurs insistent également sur ce caractère public.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

d'une leçon. Ainsi le « Sermon pour la purification de la Sainte Vierge » de Bossuet, sermon d'ouverture du *Carême de Saint-Germain*, contient un développement sur la mort d'Anne d'Autriche, récente au moment du prêche[632]. Parvenu presqu'au terme de son discours, Bossuet affirme ne pouvoir continuer sans évoquer le décès de la reine, et en profite pour en tirer des enseignements. Il commence par citer le verset 10 du psaume 2 et interpelle les puissants qui font partie de son auditoire :

> « *Et nunc, reges, intelligite ; erudimini, qui judicatis terram* : Ouvrez les yeux, arbitres du monde ; entendez, juges de la terre. » Celui qui qui est maître de votre vie l'est-il moins de votre grandeur ? Celui qui dispose de votre personne dispose-t-il moins de votre fortune ? Et si ces têtes illustres sont si fort sujettes, nous, faibles particuliers, que pensons-nous faire et combien devons-nous être sous la main de Dieu, et dépendants de ses ordres ? Car sur quoi se peut assurer notre prudence tremblante ? Que tenons-nous de certain ? Quel fondement a notre vie ? Quel appui a notre fortune[633] ?

L'accumulation des questions rhétoriques auxquelles succèdent de vraies interrogations a pour but de provoquer une confrontation de l'auditoire à l'événement de la mort et aux incertitudes qu'elle suscite. L'exemple fourni par la mort d'Anne d'Autriche permet au prédicateur de rappeler à quel point il n'y a rien d'assuré en ce monde, même pour les plus puissants, hors la confiance qu'il faut placer en Dieu. Ce développement lui donne aussi l'occasion de condamner les superstitions, en particulier les funestes présages qui ont accompagné le passage de deux comètes[634]. Ainsi, il poursuit :

> Et quand tout l'état présent serait tranquille, qui nous garantira l'avenir ? Seront-ce les devins et les astrologues ? Que je me ris de la vanité de ces faiseurs de pronostics qui menacent qui il leur plaît, et nous font à leur gré des années fatales ! esprits turbulents et inquiets, amoureux des changements et des nouveautés, qui, ne trouvant rien à remuer dans la terre, semblent vouloir nouer avec les astres des intelligences secrètes pour troubler et agiter le monde ! Moquons-nous de ces vanités[635] !

Le caractère ridicule des prédictions (« ces vanités »), mais aussi de ceux qui en sont à l'origine (« ces faiseurs de pronostics ») et qui, d'une certaine manière, sont des concurrents du prédicateur, est puissamment dénoncé par Bossuet. Le pasteur Pierre Du Moulin écrit de même : « Les plus certaines predictions des choses futures se tirent non de la contemplation des astres, non de l'inspection des mains, mais de l'inspection des mœurs & du reigne des

---

[632] Anne d'Autriche décède le 20 janvier 1666 et le sermon est prononcé à l'ouverture du Carême le 2 février 1666. Bossuet a, en conséquence, modifié la fin de son sermon pour intégrer un développement sur la reine.
[633] Bossuet, « Sermon pour la purification de la Sainte Vierge », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 24.
[634] Deux comètes, en décembre 1664 et avril 1665 sont observées dans le ciel. Bossuet a dans sa bibliothèque, de Pierre Petit, intendant des fortifications, la *Dissertation sur la nature des cometes au Roy. Avec un discours sur les Prognostiques des Eclipses & autres Matieres curieuses*, Paris, Louis Billaine, 1665. Ce livre est mentionné dans le catalogue de la vente aux enchères de sa bibliothèque (1742), ouvrage référencé au n° 821 ; catalogue dont nous reparlons plus loin (troisième partie, chapitre 1).
[635] Bossuet, « Sermon pour la purification de la Sainte Vierge », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 24-25.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

vices[636]. » Il est parfaitement inutile de regarder le ciel pour prédire l'avenir car, comme le scandent les prédicateurs, ce qui détermine l'au-delà est précisément ce qui se joue en ce moment, et en ce monde. Le parallèle entre le prédicateur catholique et le pasteur s'arrête là, car la mort d'un Grand ne peut être édifiante que pour les catholiques. Si les sermons protestants ne dédaignent pas d'y faire référence, voire si on s'en tient au titre, d'en faire le sujet principal d'un sermon, ils ne se saisissent pas de la matière de la même manière. Ainsi le titre du sermon de Paul Ferry : « Pour la mort de Louis XIII », sermon prononcé à Metz le 22 mai 1643, soit une semaine après la mort du monarque, pourrait laisser croire que les propos seront consacrés à la personne même du roi ; or il n'en est rien. La mort du roi n'est finalement qu'un prétexte pour servir un autre discours, plus général, moins périlleux pour un prédicateur protestant, et sans doute plus utile. En effet, le sermon de Paul Ferry, précédé d'une prière « sur la Maladie du Roy Louys Treiziesme » a une fonction didactique – il explique l'origine du couronnement des rois – et une fonction morale : il constate la vanité des biens terrestres, comme cette exclamation s'en fait l'écho : « O Dieu que les Esperances humaines sont mal asseurées, & que les grandeurs de la terre sont fragiles ! Car il n'y a Couronne qui ne tombe : Dieu mesme tond la perruque aux Roys quand il veut[637] ». En revanche, la mort du fidèle – personnage anonyme mais type de l'élu – est dépeinte de manière méliorative et peut être méditée avec profit :

> Un tel homme se sentant frappé & abbatu de maladie, dit en soy-mesme, Seroit-ce bien ici le temps de ma delivrance ? Dieu voudroit-il me tirer de ce combat pour me mettre en son repos ? [...] Il disposera de ses affaires domestiques, non pas qu'il soit en souci des choses de ce monde, mais afin de laisser la paix entre ses heritiers. Ayant fait à ses enfans & à ses domestiques les dernieres exhortations à la pieté, & à la concorde, il defendra qu'on ne lui parle plus des choses de ce monde, pource que son cœur est tourné entierement ves les choses d'enhaut[638].

Cette mort d'un homme anonyme a néanmoins un modèle biblique, évoqué un peu plus haut dans le sermon, celui de David. En effet, pour illustrer les devoirs du fidèle au moment de la mort, il semble nécessaire de s'appuyer sur des figures d'autorité, empruntées à l'histoire biblique dans les sermons protestants, appartenant à un corpus plus large et qui englobe la Tradition dans les sermons catholiques. Ainsi le missionnaire Jean Lejeune se réfère-t-il à des figures saintes et fait, non seulement l'éloge de leur courage devant la mort, mais aussi celui de leur esprit. Le prédicateur expose leur raisonnement qui fournit plusieurs raisons de ne pas craindre la mort :

---

[636] Pierre Du Moulin, s1, D8, p. 17.
[637] Paul Ferry, « Sermon sur la mort du Roy Louys XIII », *Quatre sermons*, p. 161.
[638] Pierre Du Moulin, s2, D8, p. 41.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Ainsi S. Bernard préféroit la mort à la vie & disoit : Pourquoi désirons-nous tant de demeurer longtemps au monde, puisque plus nos iours se multiplient, plus nos fautes sont en grand nombre ? J'ai honte de vivre, par ce que ie ne m'avance point en la perfection ; ie crains de mourir et m'abandonner à la miséricorde de Dieu, que d'augmenter de iour en iour le nombre de mes imperfections [...]. Ainsi révérend Père de Condren, second général de l'Oratoire de Iesus, qui est mort en odeur de saincteté, se réjouissoit à la mort, & disoit : Il est temps que le péché trouve sa fin en moi[639].

Mourir, c'est donc mettre à fin à l'état de péché. Par conséquent, moins longue est la durée de la vie, moins importante sera, au moment du terme, la liste des péchés commis. Pierre Du Moulin l'affirme également : « une longue vie à plusieurs ne sert qu'à prolonger leurs maux, & à accumuler multitude de pechés[640]. »

Mais c'est la mort la plus exemplaire qui soit, celle du Christ, qui est sans aucun doute pour les prédicateurs celle qui instruit le mieux. Le sermon sur la mort du Christ – le sermon de la Passion prononcé le Vendredi saint[641] – est un élément incontournable du Carême, temps liturgique entièrement dédié à la mort et à la résurrection du Fils de Dieu. Les sermons protestants, quant à eux, n'accordent pas une grande place à ce sujet ; néanmoins, dans son deuxième recueil, Drelincourt propose un sermon sur « Le Triomphe de la mort de Notre Seigneur Iesus Christ », prononcé le 25 décembre 1656, soit le jour de Noël. Il met en parallèle les deux événements que constituent la naissance et la mort du Christ, deux mystères que la parole humaine peine à appréhender : « Mes Freres, quand nous serions tout langue, & que nous serions l'eloquence même, nous ne saurions representer sufisament les merveilles de ces deus grand mysteres[642]. » Mais ce mystère, en raison même de ce qu'il implique du point de vue du dépassement de l'esprit, ne doit pas laisser d'occuper l'esprit du fidèle, comme le remarque Pierre Du Moulin : « nous ne devons point nous lasser de ruminer, passer et repasser en nos esprits la memoire de la mort & passion du Seigneur Iesus[643]. » La méditation est en effet au cœur de la dévotion du fidèle.

---

[639] Jean Lejeune, Sermon VII. « De l'essence et nature de la vertu de pénitence », *Missionnaire,* Migne, col. 89.
[640] Pierre Du Moulin, s1, D9, p. 6.
[641] Bossuet, « Sermon sur la Passion », *Carême des Minimes,* 26 mars 1660, « Sermon pour le Vendredi saint » *Carême des Carmélites,* 15 avril 1661, « Sermon sur la Passion de Notre-Seigneur », *Carême du Louvre*, 7 avril 1662 ; Exorde d'un sermon pour le Vendredi saint, *Carême de Saint-Thomas-du-Louvre,* 1665 ; « Sermon pour le Vendredi saint », *Carême de Saint-Germain,* 23 avril 1666.
[642] Charles Drelincourt, « Le Triomphe de la mort de Notre Seigneur Iesus Christ », R2, p. 568.
[643] Pierre Du Moulin, s2, D7, p. 33.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

II. Sermons et tableaux comme arts de mourir

C'est un leitmotiv des sermons : il faut se préparer tous les jours à la mort. Paul Ferry, qui consacre un sermon entier à cette question, le « Le Fidele mort & vivant », écrit : « Il est vray que tous les jours que vit le Fidele sont ceux de ses obseques[644]. » Ce n'est plus le moment de l'agonie qui compte, mais bien la préparation journalière du fidèle à la mort. Aussi rien n'est pire que la mort brutale, accidentelle, qui prive le fidèle catholique de la confession et surtout des derniers sacrements, indispensables pour la vie à venir du croyant. La mort subite, celle qui peut faire mourir en état de péché, est redoutée, car elle conduit à la damnation, comme le prouve l'exemple d'Onan, le deuxième époux de Tamar (Gn 38, 9), que Lejeune convoque dans un de ses sermons, mort « en flagrant delict & en estat de damnation, parce qu'il commettoit un desreiglement en son mariage avec sa propre femme[645] », ou comme le prouve encore cette anecdote relatée dans un sermon sur la vertu de pénitence :

> Le mesme vous arrivera qu'à cét ancien Cathécumène, qui ayant differé de recevoir le Baptesme pour continuër ses débauches, fut surpris de l'article de la mort au milieu d'une forest, où il n'y avait point d'eau. Quelqu'un qui y accourut & qui n'y fut pas à temps, l'entendit qui crioit, Baptesme, Baptesme ; *montes baptisate me, aves baptisate me* : montagnes, baptisez-moy, oiseaux, baptisez-moy. Il n'y eut point de Baptesme pour luy. L'un de ces jours vous serez surpris d'un accident ; vous crierez : Monsieur le Vicaire ? Monsieur le Vicaire est aux champs. Monsieur le Curé ? Monsieur le Curé est malade ! Confession ? Il n'y aura point de Confession pour vous[646].

Et pourtant, comme le rappelle le missionnaire, les avertissements au catéchumène auront été nombreux et répétés : « le Fils de Dieu le luy avoit dit [...]. S. Paul le luy avoit dit [...]. Les Predicateurs le luy avoient dit [...]. L'exemple de tant de gens qui meurent tous les jours de mort soudaine, le luy avoit dit[647]. » Bossuet, dans le même esprit, prône une conversation quotidienne avec la mort et fait tout converger vers le récit des derniers instants. D'ailleurs, le « Sermon sur l'ambition » est aussi celui « sur l'impénitence finale ». Cette résistance à la conversion est condamnée par Lejeune, de même que les stratagèmes que le chrétien peut inventer pour satisfaire seulement à des apparences dont Dieu ne sera pas dupe :

> Et puis quand attendez-vous à faire penitence ? à l'heure de la mort ? en la vieillesse, à demain ? au temps advenir ? Ne voyez-vous pas que ce sont des piperies du diable ? La Penitence qui se fait à l'heure de la

---

[644] Paul Ferry, « Le Fidele mort & vivant », *Quatre sermons*, p. 44.
[645] Jean Lejeune, Sermon XXXV. « Que le peché est cause des afflictions temporelles », *Missionnaire*, t. I, p. 823.
[646] Jean Lejeune, Sermon VI. « Que la vertu de Penitence est absolument necessaire à ceux qui ont perdu l'innocence », *Missionnaire*, t. I, p. 135-136.
[647] *Ibidem.*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> mort est ordinairement involontaire & forcée : celle qui se fait en la vieillesse est infructueuse & sterile ; celle qui se remet au lendemain & au temps advenir est incertaine, & douteuse[648].

Attendre l'heure de sa mort pour se convertir ne peut satisfaire une démarche exigeante qui, pour que sa sincérité soit validée, doit s'inscrire dans la durée. C'est la raison pour laquelle le missionnaire poursuit : « ces conversions qui ne se font qu'à la mort sont pour l'ordinaire fausses & trompeuses : ce ne sont que grimaces & apparences de conversion ; ce sont Penitences masquées, contrefaites, dissimulées[649]. » La bonne mort est, au contraire, valorisée dans les sermons, envisagée comme une sanction attendue d'une bonne vie tout entière tournée vers Dieu[650].

Les protestants, eux aussi, s'inquiètent de l'impénitence finale et prodiguent des conseils pour une bonne mort[651], résultat d'une préparation de tous les instants. La maladie, quand elle laisse le chrétien au seuil de la mort, est même louée pour ses vertus d'instruction et de préparation :

> O combien il est profitable au fidele, d'avoir en une ou deux grieves maladies qui l'ayent mis à deux doigts de la mort. Car elles luy ont servi à apprendre à mourir, & à se familiariser avec la mort, & en quelque façon finir sa vie avant que de mourir : Et ayant receu un adjournement [...] se preparer à mourir en bien vivant[652].

En réalité, il s'agit de se préparer volontairement et consciemment par des exercices réguliers ; l'audition du sermon fait partie du dispositif de préparation à la mort, et est d'autant plus important chez les réformés qui ne reconnaissent ni la confession ni les derniers sacrements.

---

[648] Jean Lejeune, Sermon IX. « Des trois premieres marques & proprietés de la fausse Penitence », *Missionnaire*, t. I, p. 186-187.
[649] *Ibid.*, p. 189.
[650] Elle constitue le thème récurrent des oraisons funèbres. Bossuet fournit l'exemple d'une « bonne mort » à travers la figure du Père Bourgoing, en indiquant qu'il s'était préparé depuis longtemps à la mort et qu'elle ne pourrait pas le surprendre, faisant ainsi allusion à la mort subite, *mors repentina*, redoutée, et assimilée à un châtiment divin. Bossuet fait souvent allusion à la bonne mort dans ses oraisons funèbres, par exemple dans la phrase de clôture l'« Oraison funèbre de Henry de Gornay », dans une phrase à dimension généralisante renvoyant au précepte de la bonne mort : « Car la mort ne vient jamais trop soudainement quand on s'y prépare par la bonne vie » (*O.O.*, t. II, p. 532). Yolande de Monterby, abbesse des Bernardines du Petit-Clairvaux à Metz, eut aussi, d'après Bossuet qui rappelle sa vie pieuse, une bonne mort : « Je ne m'étonne plus, Chrétiens, qu'une vie si religieuse ait été couronnée d'une fin si sainte » (*O.O.*, t. II, p. 273.)
[651] Voir l'article d'Yves Krumenacker, « Les huguenots face à la mort à la fin du XVIIe siècle », *Comportements, croyances et mémoires. Europe méridionale XVe-XXe siècles*, Gilbert Duti, Anne Carol (dir.), Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007, p. 31-38, article qui s'appuie sur le livre de Jean Migault, *Le Journal de Jean Migault. Ou malheurs d'une famille protestante du Poitou (1682-1689)*, présentation et notes d'Yves Krumenacker, Les Éditions de Paris-Max Chaleil, 2011.
[652] Pierre Du Moulin, s2, D8, p. 42.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

A. Vivre comme il faut mourir

1. Les figures exemplaires

a. Les dédicataires des épîtres liminaires des sermons de Pierre Du Moulin

Charles Drelincourt tire une conclusion naturelle de son discours sur la mort : « Et puis que nous ne savons à quelle heure nous devons mourir, vivons comme si nous estions prests à rendre le dernier soûpir[653]. » « Vivre comme il faut mourir », c'est vivre avec la pensée que la mort est imminente, il faut s'y préparer à chaque instant et, de fait, être capable de dissocier ce qui relève du futile, du vain, de ce qui relève de l'essentiel. Dans les épîtres dédicatoires que Pierre Du Moulin place en ouverture de chacun de ses dix recueils, cette qualité est soulignée chez trois des destinataires[654]. À Mademoiselle Le Roy, il écrit :

> Une frequente communication avec Dieu vous a apporté un degoust des choses terriennes. Estant au monde comme n'en estant point vous regardez la terre comme on la regarde du ciel, & vivez comme preste à mourir[655].

De même, à M. de Maupéou[656], dont il vient de souligner le grand âge : « Pieça vous estes rassasié de Iours & votre desir est de deloger pour estre avec Iesus Christ, duquel vous avez preferé le service à la faveur des hommes : Estant degousté de ce monde vous vivez comme il faut mourir[657] ». Les dédicataires, souvent de grands personnages, hommes ou femmes, ont parfois atteint un âge avancé. Pierre Du Moulin fait l'éloge de la « tranquillité d'esprit » de Monsieur de Rambouillet et souligne, l'utilité de cette sérénité « laquelle en [son] grand aage entretient [son] corps en vigueur. » Les compliments, on le conçoit, sont nombreux. Les épîtres – c'est aussi leur rôle – proposent au lecteur du recueil imprimé une entrée en matière qui s'articule de manière pertinente avec les exhortations contenues dans les sermons. Les dédicataires apparaissent comme des figures tutélaires dont il convient aussi de méditer la vie. Les recueils de sermons, ainsi placés sous l'autorité de personnages érigés en modèles de vertu, proposent au fidèle un parcours de lecture et de méditation cohérent. Une

---

[653] Charles Drelincourt, « La Mort des Fideles », R2, p. 869.
[654] Voir en annexe la liste des épîtres dédicatoires présentes dans les décades de Pierre Du Moulin et dans les recueils de sermons de Charles Drelincourt. Les deux ouvrages de Paul Ferry n'en présentent pas.
[655] Pierre Du Moulin, « A Mademoiselle Le Roy », D2, n. p.
[656] Gilles de Maupéou (1533-1641), seigneur d'Ableiges et de la Villeneuve, conseiller d'État, contrôleur-général des finances, intendant. Il abjure le catholicisme en 1600, et œuvre en faveur des protestants en favorisant leur installation à Charenton. Voir Jacques Pannier, *L'Église réformée de Paris sous Henri IV, op. cit.*, p. 193-194 et 436-437.
[657] Pierre Du Moulin, « A Monsieur de Maupéou », D1, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

autre figure (qui, sans être destinataire, est évoquée en tant que modèle) apparaît encore dans une décade de Pierre Du Moulin. Dans l'épître placée en tête de la huitième décade, qu'il adresse à ses fils, Pierre Du Moulin dresse le portrait élogieux de sa femme défunte, dont la vie toute entière n'était qu'une manifestation de piété ; elle qui vivait « comme il faut mourir ». Il en profite pour les exhorter à ce sujet :

> Pensez souvent à la mort, de peur qu'elle ne vous surprenne : et afin que, quand elle viendra, elle vous trouve préparés. En bien vivant, vous apprendrez à bien mourir. Vous quitterez volontiers cette terre, si vous en avez quitté l'amour avant la mort[658].

Cette épître, qui a valeur de testament, ne renonce pas aux avertissements sur la préparation nécessaire à la mort, alors même que les récepteurs directs sont eux-mêmes pasteurs. La lettre est datée de 1649, Pierr Du Moulin a alors atteint l'âge très avancé de quatre-vingt-un ans. L'injonction a, en réalité, plusieurs destinataires. Au-delà de ses fils, auxquels un père se doit de rappeler, tout pasteurs qu'ils soient, l'essentiel, la lettre s'adresse aussi aux lecteurs de l'imprimé, destinataires indirects, et à l'auteur lui-même ; car comment ne pas penser que le prédicateur, se sachant si près de la mort, se parle à lui-même ?

b. Le personnage de Siméon

Dans les décades de sermons de Pierre Du Moulin, la mort n'est pas un sujet prépondérant. Elle se fait cependant plus présente à mesure que le prédicateur avance en âge. Plus le temps passe, plus il développe le sujet. La comparaison entre deux sermons d'imposition des mains, prononcés à trente ans d'intervalle, en 1614 (première décade) et en 1644 (sixième décade) le prouve. Dans les deux sermons il reprend les mêmes propos sur le devoir du pasteur et sur celui de son petit troupeau mais dans le sermon le plus tardif, il insiste beaucoup sur la vieillesse, la mort prochaine :

> Car la brieveté de nos iours, & de nos infirmitez corporelles, & chaque poil gris nous est un advertissement de penser à deloger de ce monde pour aller à Dieu. Cette pensee nous oblige pendant qu'il nous reste au corps quelque respiration, de penser au temps qui viendra apres nous[659].

L'idée de transmission est davantage présente dans le sermon d'imposition des mains de 1644 que dans celui de 1614. La neuvième décade se distingue en étant placée, d'emblée, sous le signe de l'approche de la mort et de la vieillesse. L'épître liminaire, adressée à M. de Rambouillet, se présente comme la lettre d'un vieil homme (Pierre Du Moulin a quatre-vingt-

---

[658] Pierre Du Moulin, é « A mes fils Pierre, Louis & Cyrus Du Moulin », D8, n. p.
[659] Pierre Du Moulin, s8, D6, p. 156.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

quatre ans quand il l'écrit) à un autre vieil homme[660]. Le premier sermon fait ensuite écho au texte dédicatoire. Prêché sur Luc 2, 29 « *Seigneur tu laisses maintenant aller ton serviteur en paix selon ta parole* », il met en scène Siméon, l'homme juste et pieux, averti par l'Esprit Saint qu'il ne mourrait pas avant d'avoir vu le Sauveur. Le personnage de Siméon est présenté comme donnant ses dernières recommandations à ses enfants :

> Mes enfans, l'heure de mon délogement de ce monde est prochaine, dans peu de iours vous ne me verrez plus. [...] il les exhorta à s'esjouïr de son bon heur, & à se conformer à la volonté de Dieu, lequel approche de sa presence ceux qu'il aime, & les rend Iouïssans de Biens qu'il a preparés à ses enfans[661].

Le discours imaginaire que Pierre Du Moulin place dans la bouche de Siméon s'adressant à ses enfants (« s'il en avoit », précise prudemment le pasteur) fait curieusement penser à la lettre adressée à ses propres fils, Cyrus, Pierre et Louis, et placée en tête de la huitième décade. Car, derrière l'évocation du vieillard, heureux d'avoir assisté à la venue du Christ et soulagé de pouvoir enfin quitter le monde, se lit la plainte discrète et touchante d'un prédicateur qui attend lui aussi le bonheur de pouvoir partir :

> Telles doivent estre les pensées de celui qui en son extreme vieillesse parle encore à vous aujourd'huy. Voyant sa vigueur presque esteinte, & craignant de devenir inutile en sa vocation, il dit, Seigneur laisse aller ton serviteur en paix afin que mes yeux voyent ton salut. Fay moi la grace de defaillir en travaillant, & que la derniere heure de ma vie soit la meilleure. Quand tu m'auras retiré de ce monde, tu continueras ta protection sur ce povre troupeau, & y feras fructifier ta parole, donnant à ses Pasteurs, pureté en la doctrine, saincteté en leur conversation, & efficace en leur predication[662].

Qu'enseigne l'histoire de Siméon pour Du Moulin ? D'abord que la mort est une volonté de Dieu : « de là vient qu'il y en a qui meurent subitement à table, ou en ioüant, pource que leur heure est venüe, & d'autres qui eschappent estans percés de coups, ou condamnés à la mort par les Medecins, pource que leur heure n'est point venue[663]. » Qu'elle advienne de manière brutale, inattendue, « subitement à table, ou en ioüant », ou qu'elle contredise les prédictions de la médecine, elle rentre dans le plan divin. La différence de notre condition avec celle de Siméon, c'est que, contrairement à lui, nous ignorons l'heure de notre mort : « Or Dieu ne se comporte pas envers nous comme il a fait envers Siméon, auquel il a predit le temps de sa mort : Dieu nous a caché ce iour-là, afin que nous nous tenions tousiours prests, & nous vivions tousiours comme si nous devions mourir le lendemain[664]. » Pierre Du

---

[660] L'épître est adressée à Nicolas de Rambouillet (1586-1664), conseiller et secrétaire du roi, âgé, au moment de l'épître datée de 1652, de soixante-seize ans. Voir Eugène et Émile Haag, *La France protestante, op. cit.* t. VIII, p. 370.
[661] Pierre Du Moulin, s1, D9, p. 2.
[662] Pierre Du Moulin, s1, D9, p. 11-12.
[663] *Ibid.*, p. 4.
[664] *Ibid.*, p. 7.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Moulin devance l'argument qu'on pourrait lui opposer – si Dieu a déjà planifié le moment et les circonstances de notre mort, qu'avons-nous à besoin de nous soigner ? – pour mieux y répondre de manière ironique : « Sans doute ton heure est venue & faut que tu meures. Car si Dieu vouloit que tu vives plus long temps, il te donneroit la prudence de te servir des remedes qu'il te presente pour ta guerison[665]. » Malgré les apparences et les doutes, rien n'échappe au regard et à la volonté de Dieu.

Bossuet convoque, lui aussi, la figure de Siméon, « le vénérable vieillard[666] » dans les sermons d'ouverture de ses Carêmes[667] qui portent sur le double événement de la purification de la Vierge et de la Présentation du Christ au Temple : « Siméon, vieillard courageux et détaché de la vie, en subissant sans se troubler la loi de la mort, se met au-dessus des nécessités qui accablent notre nature, et nous apprend à les regarder comme des lois souveraines auxquelles nous devons nous accommoder[668]. » Siméon est un modèle à imiter :

> nous ressemblerons au bon Siméon, ni la vie n'aura rien qui nous attache, ni la mort, tout odieuse qu'elle est, n'aura rien qui nous épouvante ; et quand nous aurons accompli ce que Dieu veut que nous fassions sur la terre, nous serons prêts à dire, à l'imitation de ce saint vieillard : « Seigneur, laissez maintenant mourir votre serviteur en paix : *Nunc dimittis* »[669].

Le personnage, dont Luc est le seul à parler dans les Évangiles, est présenté comme un sage ; Bossuet et Pierre Du Moulin en font un vieillard, conformément à la tradition (bien que le texte biblique ne le précise pas[670]) détaché des contingences terrestres et appelant la mort en tout confiance. Son cantique d'action de grâce, dont Bossuet donne les premiers mots, vient sanctionner la reconnaissance de l'accomplissement de la promesse qui lui a été faite. Siméon incarne la confiance et le rejet de la crainte de la mort. Bossuet rend hommage au « bon Siméon » et se plait à paraphraser et à amplifier son cantique :

> Ha ! Je ne m'étonne pas si le bon Siméon ne craint plus la mort, et s'il la défie hardiment par ces paroles : *Nunc dimittis*. On doit craindre la mort avant que l'on [ait] vu le Sauveur ; on doit craindre la mort avant que le péché soit expié, parce qu'elle conduit les pécheurs à une mort éternelle. Maintenant que j'ai vu le médiateur qui expie le péché par sa mort, ha ! Je puis, dit Siméon, m'en aller en paix : en paix parce que

---

[665] *Ibid.*, p. 8.
[666] Bossuet, « Sermon pour la fête de la Purification », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 4.
[667] Le *Carême des Minimes* ne comporte pas de Sermon sur la Purification. De celui des Carmélites, il ne reste qu'un sommaire qui précise que Bossuet a l'intention d'aborder l'histoire de Siméon dans le premier point de son sermon (« Purification de la Sainte Vierge », sommaire du sermon des Carmélites, *O.O.*, t. III, p. 594-595.)
[668] Bossuet, « Sermon pour la fête de la Purification », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 4.
[669] *Ibid.*, p. 22.
[670] Siméon (ou Syméon) est décrit dans l'*Évangile de Luc* comme « un homme juste et craignant Dieu » mais aucune précision n'est donnée sur son âge. En revanche, la prophétesse Anne, présente également lors de la présentation de Jésus au Temple est « fort avancée en âge » et est présentée comme « une veuve, âgée de quatre-vingt-quatre ans », Lc 2, 25 puis 36-37. Siméon est souvent représenté en vieillard, par exemple dans le tableau de Rembrandt, *Le Vieillard Syméon avec l'Enfant-Jésus dans le Temple* (v. 1669), ou encore dans *La Présentation au temple* (1648) de Philippe de Champaigne.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> mon Sauveur vaincra le péché, et qu'il ne peut plus damner ceux qui croient ; en paix, parce qu'on lui verra bientôt désarmer la mort, et qu'elle ne peut plus troubler ceux qui espèrent [...][671].

Les paroles de Siméon convenant particulièrement bien au principe de la péroraison, Charles Drelincourt termine ainsi un sermon sur la paix : « Donne nous de goûter & de savoure [sic] les premices de la glorieuse & eternelle Paix, qui nous atend sur tous les Cieus ; afin que lors qu'il te plaira de nous apeler en ton repos, nous disions du coeur ce que nous chantons souvent de la bouche, *Seigneur laisses aller ton serviteur en Paix, selon ta promesse : car mes yeus ont veu ton salut*[672]. » Le prédicateur déplace ici toutefois légèrement le propos, mettant moins l'accent, en apparence, sur le thème de la mort que sur celui de la paix. En réalité, se superposent ici trois niveaux d'interprétation, dont la référence à la mort est l'ultime. Le premier niveau est historique : Charles Drelincourt célèbre « en ce iour solennel [...] la Paix qui vient d'estre publiée », probablement la fin de la guerre de Trente Ans[673]. D'autre part, ces dernières phrases font sens aussi au niveau liturgique car elles correspondent à la fin du sermon et à l'envoi. Enfin, au niveau doctrinal, l'expression « aller en paix » a bien le sens de mourir.

c. Les pasteurs donnent l'exemple

Les pasteurs eux-mêmes se doivent de donner l'exemple. Les sermons contiennent des confessions personnelles, rares il est vrai mais d'autant plus précieuses, pour signifier que le pasteur songe à sa propre mort, se réjouit de cette perspective. Il confie aux auditeurs sa hâte de mourir tout en se soumettant à la volonté de Dieu. Charles Drelincourt, évoquant la mort de ses deux collègues, Michel Le Faucheur et Jean Mestrezat, en 1657, alors qu'il a lui-même près de soixante ans, songe lui aussi à sa mort prochaine, mais constate que Dieu lui ordonne encore de mener à bien quelques travaux :

> Mais au plus fort de ma tristesse il m'a semblé ouïr une voix du Ciel me disant, Pren courage, & pour te fortifier repais-toy de mes delices spirituelles, & de mes consolations divines : Car tu as encore quelque chemin à faire, quelques travaus à suporter, & quelques combats à soûtenir ; Et que tu n'es pas encore parvenu au bout de la course où je te donne la couronne. C'est pourquoy avec une sainte allegresse je viens reprendre aujourduy au milieu de vous l'exercice de la charge dont il a plû à Dieu de m'honorer,

[671] Bossuet, « Sermon pour la Purification de la Vierge », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 158.
[672] Charles Drelincourt, « Sermon sur la Paix », R1, p. 754. Il termine de même la prière faite après le quatrième sermon du R3, p. 259.
[673] Le sermon n'est pas daté dans le recueil mais il l'est dans la publication isolée dont il a fait l'objet en 1649 chez Louis Vendôme à Paris. A la fin du texte, il est précisé que le sermon a été prononcé à Charenton le 11 avril 1649, ce qui rend possible une référence à l'année1648.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pour continuer tant que sa bonté divine aura agreable de me laisser quelque reste de vigueur, & de m'accompagner des graces de son Esprit[674].

Il se remet à la tâche, se conformant ainsi aux obligations de sa vocation comme le rappelle aussi Pierre Du Moulin : « Faut aussi que le fidele Pasteur face estat de travailler iusqu'à la mort, ou pour le moins aussi lontemps qu'il lui reste au corps & en l'esprit quelque reste de vigueur[675]. »

Les propos des sermons peuvent être mis en parallèle avec d'autres textes, biographiques notamment, qui donnent à voir les derniers moments d'existence des prédicateurs jusqu'à leur mort. Comment ces hommes – dont la bonne vie ne fait pas de doute – ont-ils appréhendé la mort, eux qui en ont parlé avec tant de foi ? Les relations des derniers instants des prédicateurs, notamment ceux de Pierre Du Moulin[676], de Drelincourt[677], mais aussi de Jean Lejeune, morts respectivement en 1658, 1669 et 1672, sont intéressantes même si la fonction de ces écrits est avant tout militante et mémorielle. Il s'agit de renvoyer une image édifiante du berger du troupeau, y compris – et même surtout – au moment de sa mort. Le pasteur doit donner l'exemple, comme le dit Du Moulin dans un de ses sermons, où il n'hésite pas à formuler un parallèle entre Vespasien et le pasteur : « On recite de l'Empereur Vespasian que sentant sa mort approcher il se fit lever, disant *qu'il faut qu'un Empereur meure debout*. Nous pouvons dire de mesme, qu'il faut qu'un fidele Pasteur meure en travaillant, & servant à sa vocation[678]. » Les récits des « dernières heures » s'attachent en effet à faire la démonstration que les pasteurs ont vaqué à leurs tâches pastorales jusqu'au bout. Ces récits ont aussi pour objectif de raconter la « bonne mort » du pasteur. Ainsi le récit des dernières heures de Drelincourt commence par des propos visant à faire taire une rumeur, selon laquelle Drelincourt serait mort « d'Apoplexie & de mort subite », c'est la raison pour laquelle l'auteur anonyme de la relation souhaite faire « le recit fidéle & naïf des derniéres

---

[674] Charles Drelincourt, « La Mort des Fideles », R2, p. 827.
[675] Pierre Du Moulin, s8, D5, p. 184.
[676] Le *Récit des dernières heures de Monsieur du Moulin*, a été publié anonymement à Sedan, chez François Chayer, en 1658 mais fut probablement écrit par son fils Pierre Du Moulin II, d'après Lucien Rimbault, *Pierre Du Moulin 1568-1658, op. cit.*, p. 10.
[677] Voir sur ce sujet : Marianne Carbonnier-Burkard, « L'art de mourir réformé. Les récits de "dernières heures" aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 99-107 ; et du même auteur, sur la mort d'André Rivet, beau-frère de Pierre Du Moulin, « Le récit des "dernières heures" d'un théologien protestant au XVIIe siècle », *Études théologiques et religieuses*, 1996, p. 347-359 ; Julien Gœury, « Les *Dernières heures* des pasteurs : Récit de mort et mémoire protestante de la Renaissance aux Lumières », *De bonne vie s'ensuit bonne mort. Récits de mort, récits de vie en Europe (XVe-XVIIe siècle)*, P. Eichel-Lojkine (dir.), Paris, Champion, 2006, p. 125-148 ; et du même auteur, « Une légende rodée : la scène de l'agonie dans les récits de la mort des pasteurs (XVIe-XVIIIe siècles) », *BSHPF*, t. 155, 2009, p. 581-604.
[678] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 108.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

heures de sa Vie »[679]. Il insiste non seulement sur le courage, la bonne vie du prédicateur, sur l'esprit de charité qui l'animait, mais aussi sur la manière dont il a appréhendé ses derniers moments : malade et sentant la mort venir, le ministre se met à prier à chaque son de cloche, comme si désormais chaque heure lui était rappelée et comptée. Comme il importe de souligner que Charles Drelincourt s'est préparé à l'échéance fatale, l'auteur commence son récit en 1668, soit un an avant sa mort. L'auteur rassemble également ses dernières paroles, contenues dans des lettres adressées à ses proches ou dans ses derniers ouvrages :

> *J'ai long-temps vecu : j'ai long-temps préché. Seigneur, j'attends ton salut & ta délivrance : je ne me lasse point de servir un si bon Maître, & un Seigneur si liberal : mais aussi, mon Seigneur & mon Dieu, quand il te plaira de mettre fin à mon travail, je m'en irai avec un rassasiement de joye dans le repos de ta gloire. Me voici pour faire, ô Dieu, ta volonté*[680].

À l'agonie, le pasteur se fait lire ce qu'il a lui-même écrit pour les mourants. Ainsi son gendre lui lit-il la prière et méditation que Drelincourt avait spécialement composée « pour le Pasteur qui envisage la Mort avec une sainte joye[681] ». Il détaille ensuite les événements de la dernière semaine d'existence du pasteur, dont l'emploi du temps chargé se répartit entre les visites aux malades, qui le fatiguèrent beaucoup et contribuèrent à la dégradation de son état de santé, et son travail d'écrivain dans son cabinet (Drelincourt travaille à l'édition de son ouvrage *Le Triomphe de la Foy*). Enfin, la conclusion des médecins, qui s'accordent sur une « demi-apoplexie » doublée d'« une opression & une fievre violente, causée par une fluxion », vient rectifier la rumeur qui l'avait calomnié.

Le récit des dernières heures de Pierre Du Moulin décédé à Sedan le 10 mars 1658, après un éloge du pasteur, commence à la journée du mardi 26 février, soit trois semaines avant sa mort. Commencer la narration avec les premiers symptômes de la maladie plusieurs semaines ou plusieurs mois avant la mort, c'est prévenir d'emblée l'idée, ou le soupçon, d'une mort subite. Au-delà de cette visée mémorielle, les récits, dans leur souci de restituer instant par instant les paroles et les gestes du mourant, sont des sources d'instruction. Quand la parole fait défaut à celui qui a prêché toute sa vie, les gestes de l'agonisant pourvoient à l'édification :

> Aprés ces paroles, il tomba dans un ravissement d'esprit, qui causa plus d'edification à tous les Assistans, que toutes les paroles qui avoient precedé : ses yeux êtoient clairs & êtincellans : il ouvroit la bouche, en haletant, il dressoit les bras en haut, il se soûlevoit avec des élans merveilleux[682].

---

[679] Anonyme, *Les Dernières heures de Monsieur Drelincourt*, Genève, Pellet & Fils, 1771, p. 549.
[680] *Ibid.*, p. 553. L'auteur cite (en italique dans le texte) la fin des *Visites Charitables* de Charles Drelincourt.
[681] Charles Drelincourt, *Les Consolations*, Genève, J. Antoine et Samuel de Tournes, 1660, p. 435.
[682] *Récit des dernieres heures de Monsieur Du Moulin*, Genève, J.-Antoine et Samuel de Tournes, 1666, p. 28.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Ces récits peuvent se lire comme une illustration des exhortations contenues dans les sermons. Le moment de la mort n'est pas source d'appréhension mais de joie, voire d'impatience comme le signale la gestuelle, sorte d'acmé d'un « tempo narratif », selon l'expression de Julien Gœury, qui s'accélère à mesure que la mort approche. Le rythme trouve une illustration particulière dans l'attitude récurrente de Pierre Du Moulin qui prend son pouls afin de diagnostiquer lui-même l'arrivée de la mort. Un autre trait rapproche le récit des dernières heures des sermons, il s'agit de l'importance du discours. Les pasteurs malades, voire agonisants, parlent beaucoup, récitent abondamment les psaumes, dont on nous fait remarquer qu'ils les connaissent parfaitement[683]. Cette parole-fleuve a une valeur testamentaire, tout comme le corps chez les catholiques. Certes, le récit de la mort de Du Moulin n'omet pas le discours corporel, mais celui-ci n'intervient qu'à l'extrême fin quand le pasteur est dans l'incapacité de s'exprimer verbalement. En revanche, l'évocation de la mort du père Lejeune fait du corps un élément essentiel, dans l'intention évidente de le comparer à un martyr. En effet, dans son oraison funèbre du missionnaire oratorien, le père Ruben met davantage l'accent sur les souffrances du corps du prêtre, y compris celles qu'il s'est infligées volontairement et jusqu'au dernier instant, que sur la parole distribuée à l'entourage. Si la prédication des pasteurs reste verbale, celle du catholique passe par le corps. On notera d'abord que, contrairement aux cas des pasteurs, le médecin est un personnage absent de l'entourage de Lejeune, qui ne compte que des autorités ecclésiastiques (l'évêque, le Supérieur de l'Oratoire). Le prêtre mourant ne s'en remet pas à la science contrairement au ministre protestant ce que souligne bien, par exemple, la place importante qu'occupent dans le récit non seulement les médecins, mais encore les remèdes prescrits à Charles Drelincourt, qui, rappelons-le, comptait deux médecins parmi ses fils[684]. Le lieu diffère également, il n'est pas question de chambre, seul un grabat est évoqué. Au seuil de la mort, alité, Lejeune trouve sa situation encore trop clémente, il refuse de s'alimenter et se macère, ce dont témoigne le père Ruben :

> Il se rouloit dans son grabat quand il étoit seul pour tourmenter encore son corps, qui n'étoit plus qu'un fantôme mourant, il se jettoit par terre les nuits, & n'ayant plus de bras pour se foüetter, ny d'instrumens

---

[683] Sur l'importance des psaumes dans la culture réformée, voir l'article de Luc Daireaux, « Le chant des psaumes, marqueur de l'identité huguenote au XVIIe siècle », (*Les protestants à l'époque moderne, op. cit.*, p. 165-174), dont l'introduction rappelle les travaux fondateurs et récents à ce sujet.

[684] Pour autant, le seul fils présent au chevet de son père est Henri, pasteur à Fontainebleau. Charles Drelincourt fils est médecin à Leyde depuis 1668. Antoine Drelincourt, quatrième fils du pasteur, est médecin à Genève. Leur éloignement géographique peut expliquer leur absence.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> de penitence pour se dechirer, il se tenoit comme ie l'ay vû moy méme de mes deux yeux dans une posture contrainte & crucifiante [...][685].

La comparaison quasi-explicite avec le corps crucifié du Christ est évidemment valorisante dans un texte où Lejeune est évoqué comme un « saint ». Dans ces récits protestants et catholiques, le rapport au corps est très différent : les pasteurs Pierre Du Moulin et Charles Drelincourt acceptent de se soigner, se soumettent aux traitements des médecins, se font même un devoir de les respecter scrupuleusement, dans la peur qu'on puisse les accuser d'avoir voulu hâter ce qui ne peut arriver que par la volonté de Dieu et, ainsi, de faire montre de vanité. À l'opposé, le missionnaire maltraite son corps, qui n'est perçu que comme une attache méprisable à la vie terrestre. Les rapporteurs de ces faits construisent un discours qui a la même visée apologétique, mais qui témoigne sans doute d'une anthropologie différente du corps[686].

2. La préparation journalière : que faut-il faire ? que faut-il lire ?

a. Les ouvrages spécifiques

La préparation journalière à la mort nécessite une méthode exposée dans les *artes moriendi*[687], auxquels les sermons ne renvoient pas spécifiquement mais auxquels ils se proposent de se substituer. Les arts de mourir, qui connaissent un très fort engouement à la fin du Moyen Âge, puis une période de moindre intérêt au siècle suivant, redeviennent des lectures très appréciées au XVIIe siècle[688]. Ces lectures ne sont pas le seul signe de l'intérêt

---

[685] Gabriel Ruben, *Discours funebre sur la vie et la mort du R. P. Jean Le Ieune, appellé communement le Pere Aveugle, Prestre de la Congregation de l'Oratoire de Jesus*, Limoges, Martial Barbou, 1674, p. 124-125.

[686] Dans un article sur « Les représentations religieuses du corps à la Renaissance », Jacques Gélis s'interroge « Y a-t-il un corps protestant ? ». Il met en évidence, notamment à travers l'exemple de l'accouchement, des conceptions différentes d'appréhender le rapport au corps et à la souffrance chez les catholiques et chez les protestants. *Péristyles*, Paul Vert (dir.), *Cahiers des Amis du Musée des Beaux-Arts de Nancy*, n° 42, *La représentation du corps à la Renaissance*, 2013, p. 59-60.

[687] Les premiers à s'être penchés sur le sujet des « arts de mourir » sont Roger Chartier : « Les arts de mourir, 1450-1600 » et Daniel Roche : « "La mémoire de la mort". Recherche sur la place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècles », les deux articles constituant une étude en deux parties des *Annales ESC*, année 31, n°1, janvier-février 1976, (Roger Chartier, p. 51-75, Daniel Roche, p. 76-119).

[688] Au XVIe siècle, l'*ars moriendi* est lu par une population plus large, laïque et non plus forcément monastique. L'ouvrage d'Érasme, *De preparatione ad mortem* (1534, traduit en 1537), rompt en effet avec ses prédécesseurs, d'une part en affirmant que c'est toute la vie qu'il faut transformer en préparation (argument repris par les prédicateurs par la suite), d'autre part en mettant l'accent sur la consolation et non sur la peur de l'Enfer. En dehors d'Érasme, traduit en français en 1537, et sept fois réédité, Roger Chartier (« Les arts de mourir, 1450-1660 », art. cit.), compte très peu de titres en français jusqu'à la fin du XVIe siècle (une douzaine, dont deux de provenance réformée). Érasme ne propose pas une représentation théâtrale du mourant, il invite plutôt le fidèle à une préparation quotidienne par une triple démarche, méditation, confession et communion.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

que l'on porte à la préparation de sa mort. Outre bien sûr la production importante d'images qui jouent ce rôle, et dont nous aurons à reparler, la forte implantation des confréries dédiées aux fins dernières[689], comme les confréries de l'Agonie du Christ (dites aussi de la bonne mort), véritables sociétés de secours spirituel et matériel mutuel, en témoigne également. Dans le midi, on observe plus particulièrement le développement des confréries des Âmes du purgatoire, de saint Joseph (patron de la Bonne Mort), du Sacré-Cœur, des Pénitents (qui développent la ferveur à la Croix). Chacun ayant pour tâche de se préparer à se présenter devant le souverain juge, les arts de mourir jouissent d'une grande popularité, tant dans les milieux catholiques que dans les milieux protestants. Marianne Carbonnier-Burkard, a répertorié, en France, cent-soixante-cinq titres tout au long du siècle, dont trente-trois arts de mourir protestants, parmi lesquels vingt-deux ont été publiés avant 1650[690]. On trouve ainsi plus de manuels réformés dans la première moitié que dans la deuxième (vingt-deux contre onze) alors que c'est l'inverse chez les catholiques. Elle suggère plusieurs explications à cette diminution : d'une part, le manuel que Charles Drelincourt fait paraître en 1651, *Consolations de l'ame fidele contre les frayeurs de la mort*, occupe toute la place, « tarit la veine » selon l'expression de Marianne Carbonnier-Burkard, tandis que les imprimeries protestantes ferment dans la deuxième moitié du XVIIe siècle. D'autre part, à partir de 1685, la révocation de l'édit de Nantes limite les publications des réformés. Le titre de l'ouvrage de Drelincourt donne significativement l'orientation des arts de mourir – réformés et catholiques – au XVIIe siècle : ils se présentent davantage comme « des manuels de consolation que de préparation à la mort[691] ».

b. Les sermons

Participant d'une littérature de piété qui se développe au XVIIe siècle[692], les sermons se manifestent en un certain sens comme des *artes moriendi*. Appelant à la repentance et invitant

---

[689] Voir Françoise Hernandez, « Les confréries de l'Agonie de Jésus et des Agonisants », *Siècles*, n°12, 2000, p. 29-56.
[690] Marianne Carbonnier-Burkard, « Les manuels réformés de préparation à la mort », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 217, n°3, *La Prière dans le christianisme moderne*, Louis Châtellier et Philippe Martin (dir.), 2000, p. 367.
[691] Marianne Carbonnier-Burkard, « Les manuels réformés de préparation à la mort », art. cit., p. 379.
[692] Véronique Ferrer affirme constater une absence de différenciation générique entre les traités, les manuels, les consolations et les sermons. Tous ces textes seraient des sermons qui auraient recours aux mêmes images, aux mêmes exemples, à la même rhétorique ; il n'y aurait pas de différences textuelles, (*Exercices de l'âme fidèle, op. cit.*,). Toutefois, on pourrait objecter la présence récurrente, dans les sermons, de ce que Viviane Griveau-

Licence CC BY-NC-ND 3.0

les fidèles à croire en la résurrection des corps et en la béatitude à venir, ces textes, qui sont diffusés à l'oral et à l'écrit, proposent une méthode, ne serait-ce qu'en suscitant une méditation salutaire sur les péchés et la miséricorde divine. Le sermon de Charles Drelincourt, « La Brièveté de la vie », prononcé à Charenton le jour de l'an 1663 offre, pour évoquer le sujet de la mort, un titre périphrastique mais en somme déjà éclairant sur les intentions de l'auteur. Ne reprend-il pas le titre du traité de Sénèque pour mieux montrer, sans doute, ce que la doctrine chrétienne a modifié dans le rapport à la mort ? Le choix du texte, le verset 12 du psaume 90 « *Enseigne-nous à tellement conter nos jours que nous puissions avoir un cœur de sapience* » indique l'intention didactique et commence en effet par se référer aux écrits antiques sur la question :

> Mes Freres, En tous les ecrits des anciens Payens, & particulierement en ceus des Philosophes les plus celebres, il n'y a rien de plus beau ni de plus fleury que les discours qu'ils font sur la brièveté de la vie, & sur la nécessité inevitable de la mort[693].

Le caractère mélioratif des premiers mots de l'exorde ne sert qu'à mieux amoindrir, en réalité, l'intérêt de ces écrits, beaux certes, mais si peu empreints de vérité et donc si peu utiles : « Mais la Parole de Dieu ne nous entretient pas seulement de la necessité de mourir : Elle nous donne de veritables & solides consolations contre la mort […][694]. » Le pasteur s'empresse de souligner la fade évidence des discours païens, leur futilité, et met en valeur la Parole chrétienne qui se distingue par son unicité, qui est indice de vérité (« Parole de Dieu » contre « tous les ecrits des anciens Payens »), et par son utilité. Dans la préparation journalière du fidèle à la mort, la lecture de tels ouvrages n'a guère de valeur. C'est d'ailleurs un travail plus intérieur qui est demandé. Dans la liste des saintes occupations du fidèle, Du Moulin place en premier lieu la méditation :

> Une des principales occupations du fidele est de sonder & examiner sa conscience, recognoistre ses defauts, se rendre conte à soy mesme, afin de penser comment il pourra rendre conte à Dieu : recognoistre quel avancement il fait en la foy, quel amas il fait de bonnes œuvres, Si l'amour du monde & des richesses croist ou diminuë en luy : comme il est prest à mourir, si aujourd'huy Dieu venoit à trencher le fil de sa vie, & luy redemander son ame[695].

La méditation qui repose sur un examen de conscience est essentielle mais pas exclusive car se préparer à mourir, c'est aussi agir. « Pendant que nous avons le temps faisons provision de bonnes œuvres, & de biens que Dieu reserve, & que nous retrouverons au ciel. Que chaque

---

Genest (2018) appelle les « incises prosaïques » qui ont, entre autres fonctions, de servir de marqueur générique. Nous y revenons dans notre troisième partie.

[693] Charles Drelincourt, « La Brièveté de la vie », R3, p. 596.

[694] *Ibid.*, p. 597.

[695] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 3.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

iour de nostre vie soit comme le dernier, & une preparation continuelle à la mort[696] ». Charles Drelincourt le souligne aussi : « Les bonnes œuvres sont necessaires, parce que c'est le chemin du Ciel, & que c'est la marque & la livrée des enfans de Dieu[697]. » Agir en conformité avec les enseignements du Christ est la seule manière de se préparer à bien mourir, comme le précise Drelincourt dans ses « Enseignemens, consolations & Exhortations à bien vivre & à bien mourir » : « Et au iour auquel il viendra pour iuger les vivans & les morts, en son aparition & en son regne, il vous iugera, non point selon que vous aurez esté savans, ou eloquens : mais selon que vous aurez esté charitables & bien-faisans [Matth. 25][698]. » Lire les Écritures, les méditer, c'est rendre vivante une parole qui enseigne à bien vivre et nécessairement à bien mourir.

Lecture, méditation, prière, mais aussi pratique de la charité, sont les activités journalières à accomplir pour bien se préparer à mourir. En conseillant l'auditeur, en lui indiquant la manière dont il doit se comporter au quotidien, les sermons, catholiques et protestants se présentent comme des *artes moriendi*. Lejeune, pour sa part, donne des indications précises et concrètes : il conseille de se retirer dans son cabinet, de lire quelques jours avant sa confession ce qu'il appelle familièrement le *Supplément* de Grenade[699] ou encore Augustin (les *Confessions*, les *Méditations*, les *Soliloques*). Il convient aussi de faire des aumônes et d'imiter Zachée dans sa charité (Lc 19, 1-10)[700]. La préparation journalière est évidemment une démarche de pénitence, de conversion d'existence, où les priorités de la vie du fidèle se trouvent inversées :

> Si votre Penitence est bonne, vous mespriserez ce que vous estimiez, vous estimerez ce que vous mesprisiez [...]. Vous jetterez au feu ces tableaux, les lettres de ce fripon, & les Romans, livres profanes. Vous mesprisiez la lecture de Grenade, la pratique de meditation, l'examen de conscience, la visite des malades, les predications : vous en serez avidement convoyteux[701].

Le prêtre missionnaire, soucieux de livrer une parole efficace, est très prodigue de conseils pratiques :

---

[696] Pierre Du Moulin, s9, D3, p. 225.
[697] Charles Drelincourt, « La Mort des Fideles », R2, p. 849.
[698] Charles Drelincourt, « Enseignemens, consolations & Exhortations à bien vivre & à bien mourir », R1, p. 497.
[699] Louis de Grenade, *Les additions ou supplément du Memorial de la vie chrestienne par R.P.F. Loys de Grenade...Auquel est traicté l'amour de Dieu... traduit par Jean Chabanel, Tholosain*, Lyon, Pierre Rigaud, 1608.
[700] Jean Lejeune, Sermon IX. « Des trois premiers marques & proprietés de la fausse Penitence », *Missionnaire*, t. I, p. 199.
[701] Jean Lejeune, Sermon X. « Des autres trois marques de la fausse Penitence, à sçavoir qu'elle est toute exterieure, sterile, inconstante », *Missionnaire*, t. I, p. 220

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Un grand secret pour bien faire une Confession generale, & une crise salutaire qui nous remette en parfaite santé interieure, c'est de faire les Exercices spirituels huict ou dix jours, entrer en retraite, mettre à l'escart toutes les autres affaires ; & pendant ce temps ne vacquer qu'à l'Oraison, à la meditation, à la lecture de bons livres, à la reveuë de nostre vie, à nous exciter à la repentance & correction de nos pechez. *Sedebit solitarius.*[702]

Lejeune fait la liste de saintes activités (oraison, méditation, lecture, examen intérieur) relevant des exercices spirituels, qui mènent à la confession. La retraite en est le cadre, la solitude le corollaire indispensable. L'influence des *Exercices spirituels* de Loyola est décisive, exercices qui mettent l'accent, dans la méthode, sur la visualisation. L'image matérielle (tableau, gravure, médaille, image pieuse) doit aider au développement de l'image mentale qui est le support des exercices spirituels. Ainsi les traités de méditation qui accompagnent ces retraites insistent-ils sur le rôle de l'image spirituelle, notamment dans la composition du lieu.

B. Le support de l'image

Les images participent également de la préparation journalière à la mort. Images de dévotion imprimées dans les livres de piété, tableaux présentés dans les églises ou accrochés dans les cabinets particuliers, toutes ces représentations iconographiques ont pour objet de servir de support à la méditation du fidèle, dans un processus qui met en jeu les fonctions tant rhétoriques, didactiques, ornementales, que spirituelles, de l'image[703]. Nous avons choisi de nous arrêter un instant sur le tableau de Le Sueur, *La Mort de saint Bruno*, qui a la particularité de donner à voir la mort, celle d'un saint. Tableau religieux, il répond aux fonctions d'instruire et d'édifier, comme le sermon a pour tâche de le faire. La prédication qu'il met en œuvre s'inscrit dans une démarche balisée par l'Église et offre le spectacle à la fois simple et éloquent de la mort.

1. *La Mort de saint Bruno* de Le Sueur

Le thème de la mort sainte est abordé dans le tableau de Le Sueur à travers le personnage de Bruno, dont la mort est exemplaire. Dans une chambre rustique et plongée dans la pénombre, un groupe de moines entoure le lit mortuaire sur lequel repose le corps de Bruno, inondé de lumière, alors même qu'une seule source lumineuse, un cierge placé au

---

[702] Jean Lejeune, Sermon XX. « De l'Examen de Conscience », *Missionnaire*, t. I, p. 453.
[703] Voir à ce sujet, Frédéric Cousinié, *Images et méditation au XVIIe siècle*, Rennes, PUR, 2007. Dans son ouvrage, l'auteur s'interroge sur les pouvoirs de l'image et sur les pratiques dévotionnelles qui l'entourent.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

centre, est censée éclairer la scène. Le visage de Bruno n'est pas mis en avant, si ce n'est par sa couleur verdâtre et sa fixité cadavériques ; ce n'est pas sur lui qu'il faudra lire les signes de la sainteté. En revanche, les visages des autres moines sont, à l'opposé, très expressifs, et attirent par conséquent le regard. Si c'est bien le corps du mort qui retient l'attention par la lumière, c'est en fait un groupe qui est donné à voir. La mort sainte ne peut se représenter sans les réactions affligées et les postures empreintes de piété des spectateurs, bien vivants, de la dépouille du saint. Les moines présents sont en quelque sorte, par leur figuration, une première garantie de la mort sainte. Elle est spectacle dans l'idée que l'événement est édifiant, elle montre aussi que la mort n'est pas envisagée dans la solitude, qui correspond pourtant au choix de vie des chartreux. La solitude est de mise dans la vie, mais dans la mort elle n'a pas sa place. D'abord parce que la mort requiert des témoins (surtout pour un saint dont il faudra raconter les derniers instants), ensuite parce qu'elle exige un entourage qui accompagne le mourant – ne serait-ce que par l'administration des derniers sacrements –, mais aussi pleure et prie. Le passage s'accompagne d'un rituel qui est ici représenté. Les moines se répartissent en deux groupes inégaux de part et d'autre du lit. À gauche, près du chevet, un moine est agenouillé, le regard levé au ciel, les mains jointes comme en écho à celles de Bruno, jointes également mais qui pointent vers le ciel. À côté de lui, un autre moine, le visage caché par sa capuche, se prosterne en signe de soumission à la volonté divine. Le groupe de droite, plus nombreux, compte au moins six moines bien visibles, mais peut-être y en a-t-il d'autres dans le renfoncement obscur qui s'étire jusqu'à l'encadrement de la porte au fond, venant donner une perspective au tableau. Dans la mise en scène de cette mort, c'est la sobriété qui prime. La couleur brune domine dans une quasi-monochromie, la chambre rappelle plus le décor d'une grange, en raison de la prédominance du bois (plancher aux planches mal jointes, poutres), que d'une pièce à vivre. On n'observe aucun confort, ni mobilier (hormis le lit), ni décoration, très peu d'effets personnels, à peine distinguables sur l'étagère en haut à gauche. Seuls, au premier plan, bien en évidence, les symboles religieux de la bénédiction divine : un bénitier et son goupillon.

Certains éléments iconographiques sont le signe de l'élection divine du saint, comme la lumière provenant du côté gauche du tableau, derrière la tête de Bruno alors que le cierge est placé devant, ou encore les mains jointes du défunt, comme en prière. Le dessin préparatoire de Le Sueur témoigne d'ailleurs de quelques changements significatifs effectués par le peintre : dans le dessin primitif, Bruno tient un crucifix entre les mains, un personnage supplémentaire apparaît au premier plan, agenouillé sous celui des moines qui étend ses

Licence CC BY-NC-ND 3.0

bras[704] ; il a été supprimé dans la version définitive du tableau sans doute pour mettre en valeur le visage du saint, permettant ainsi une concentration d'attention sur lui.

Placé dans le petit cloître du couvent des chartreux à Paris, le tableau n'est pas censé se lire seul, il est l'avant dernier d'une série de vingt-deux. Il constitue un point d'aboutissement (la vie sainte est couronnée d'une mort sainte), et offre du point de vue du sujet (représenter la vie de Bruno) un passage obligé. Pourtant l'œuvre est puissante et fut tout de suite admirée ; en témoignent les commentaires de Félibien :

> Le vingt-uniéme [tableau] est traité d'une manière sçavante, tant pour la noble disposition des figures que pour les differentes expressions des Religieux qui regardent leur père qui expire. Dans l'un de ces Religieux, on voit de la fermeté &une soumission aux ordres de Dieu ; dans un autre, une devotion simple & tranquille. L'un s'attache à considerer S. Bruno avec plus d'attention ; un autre le regarde sans faire paroîte [sic] trop de douleur ; l'un leve les yeux & les mains au Ciel, comme pour le suivre en esprit. Il y en a qui baissent la tête, & qui se prosternent contre terre ; enfin ils font tous voir des actions differentes de tristesse, de constance & de resignation à la volonté divine,mais conformes aux divers temperamens des hommes, & aux sentimens particuliers que Dieu inspire dans de pareilles rencontres. Ce qui paroît traité dans ce tableau avec beaucoup de science & une entente admirable, est la lumiere des flambeaux, laquelle est répanduë sur tous les corps avec une conduite si judicieuse qu'on ne peut rien voir de mieux exécuté[705].

Le commentaire de Félibien se concentre significativement sur les moines spectateurs de la scène, c'est l'expressivité de leur visage ou de leur attitude qui retient son attention. De fait, la question des passions et de leurs manifestations, intéresse vivement les peintres au moment où Félibien rédige ses propos[706]. Ce qui est offert au spectateur, à son regard mais aussi à sa méditation (le cloître, lieu d'exposition du tableau, d'une certaine façon, l'impose), c'est une mort pathétique sans doute, mais qui prône, par l'intermédiaire des moines l'acceptation d'un événement qui n'est pas une fin, comme le montre le dernier tableau de la série représentant le ravissement de Bruno.

2. Visualiser la mort

L'idée de la mort doit accompagner à tout instant la vie du chrétien, d'où la nécessité de regarder des tableaux, d'avoir sous les yeux des images qui rappellent constamment l'inéluctabilité de notre chemin. C'est une idée qui sous-tend le tableau de cabinet – le fait

---

[704] Alain Mérot, *Eustache Le Sueur (1616-1655), op. cit.*, p. 211.

[705] André Félibien, *Entretiens sur les vies et sur les ouvrages des plus excellens peintres, op. cit.*, t. IV, p. 191-192.

[706] Voir la *Conférence sur l'expression générale et particulière*, [1668], où Le Brun s'attarde sur la description du visage en tant que lieu d'expression des passions. Pour lui, le visage est la partie du corps où l'âme « fait voir plus particulièrement ce qu'elle ressent ». Il observe que lorsque le cœur est abattu toutes les parties du visage le sont aussi », cité par Lucie Desjardins, *Le Corps parlant : savoirs et représentations des passions au XVIIe siècle*, Québec/Paris, Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2001, p. 180-181.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

d'avoir sous les yeux quotidiennement un tableau de Vanité doit amener à une familiarisation avec la mort –, mais aussi la littérature de piété en général. Ainsi *Les Consolations de l'ame fidele* de Charles Drelincourt, qui reprennent de très larges développements de ses sermons, sont-elles entièrement tournées vers la représentation visuelle[707]. Quand Charles Drelincourt évoque l'Enfer, au tout début du livre, il engage le lecteur à visualiser la scène : « Représentez-vous donc un homme rongé de vers, & brûlant dans un feu, que l'on gesne & tenaille sans cesse ; & dans les playes duquel on verse sans relâche du souphre allumé, du plomb boüillant […][708]. » L'auteur insiste : « Pour bien mourir, & avec la paix & le repos de la conscience, il faut avoir toujours devant nos yeus la Mort & Passion de nostre Seigneur Iesus Christ[709]. » Cette prééminence de la représentation visuelle engage une proximité avec la prédication de Bossuet et témoigne certainement de l'imprégnation de la spiritualité ignacienne et de la composition de lieu. Les livres de piété, qu'ils soient catholiques ou protestants, permettent au fidèle une projection mentale, à défaut de pouvoir, comme certains Grands, se faire représenter en squelette ou en cadavre. Cela pourrait expliquer aussi que les *Consolations* aient peut-être été lues autant par des protestants que par des catholiques, comme peut le laisser supposer l'existence d'ouvrages bi-confessionnels, c'est-à-dire contenant des textes de pasteurs joints à des poèmes d'auteurs catholiques. Ainsi, plusieurs éditions du début du XVIIIe siècle imprimées à Amsterdam proposent, à la suite des *Consolations* de Drelincourt, les *Tabletes de la Vie et de la Mort mises en vers par Pierre Matthieu*[710], associant ainsi un succès protestant et un ouvrage non moins célèbre d'un auteur catholique, réunis autour du thème de la mort.

---

[707] Un frontispice d'Abraham Bosse orne l'édition de 1651 (Antoine Cellier). Une édition de 1660 (Genève, J. Antoine et Samuel de Tournes) présente une image pieuse représentant une jeune fille agenouillée, les mains jointes en prière au pied de son lit, tandis qu'à côté d'elle figure sur une table un cierge allumé accompagné d'un livre ouvert, une bible sans doute, posé sur un lutrin. Au dessus du lit à baldaquin flotte un étrange nuage dans lequel est contenu le Tétragramme.

[708] Charles Drelincourt, *Les Consolations de l'ame fidele contre les frayeurs de la mort*, [1651], Genève, J. Antoine et Samuel de Tournes, 1660, p. 35.

[709] *Ibid.*, p. 428.

[710] Il existe une édition de 1722 (Amsterdam, Jacques Desbordes) à la BnF. Une autre de 1723 (même lieu, même éditeur), celle que nous avons consultée au Centre Jean Rivière à La Couarde (79), contient également les *Sonnets chrétiens* de Laurent Drelincourt, faussement attribués à son père, « Le Sonnet sur la mort du fidele » et « Les dernières heures de M. Drelincourt décédé à Paris le 3. Novembre 1669 ». Nous proposons une photographie de la couverture de cet ouvrage en annexe. Les *Tabletes* de Pierre Matthieu (1563-1621) sont constituées de deux parties, de cent quatrains d'alexandrins en rimes croisées chacune. Voir *Quatrains moraux*, édition établie et annotée par Éric Tourrette, Paris, Jérôme Millon, 2008.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Non seulement il ne faut pas avoir peur mais encore il faut être heureux de mourir, c'est ce que proclame la péroraison du « Sermon sur l'enfant prodigue » de Bossuet en mettant en scène « un homme de bien », dont il restitue le discours :

> Un tel homme, dégagé du siècle, qui a mis toute son espérance en la vie future, voyant approcher la mort, ne la nomme ni cruelle ni inexorable ; au contraire il lui tend les bras, il lui montre lui-même l'endroit où elle doit frapper son dernier coup. O mort, lui dit-il d'un visage ferme, tu ne me feras aucun mal, tu ne m'ôteras rien de ce qui m'est cher. [...] Tu ne détruis pas ce que je prétends, mais tu l'achèves. Achève donc, ô mort favorable, et rends-moi bientôt à Celui que j'aime ![711].

Charles Drelincourt, pour illustrer la même idée et encourager les fidèles à ne pas craindre la mort mais à la désirer et à l'appeler, met en scène « un de nos bien-heureus Martyrs » et procède lui aussi par la restitution de ses paroles au discours direct :

> Je contemple Dieu comme un pere débonnaire qui me tend les bras de ses misericordes eternelles ; Et je considere la mort comme un passage à la vie bien-heureuse qui m'a été acquise par le precieus sang de ce divin Sauveur. [...] C'est dans sa coupe amere que je trouve mes plus grandes douceurs. Ses frayeurs sont mon assurance, sa mort est ma vie, & sa crois est mon triomphe[712].

Il convoque la figure rassurante du père miséricordieux qui accueille son enfant, et rappelle que la mort n'est pas une fin mais un « passage », grâce au sacrifice du Christ. Conformément à l'exégèse protestante, le « passage » en question est aussi un rappel du récit de l'Ancien Testament et de la traversée du Jourdain par les Hébreux :

> Cette meditation nous aprendra aussi à mourir alaigrement. Car puisque la mort nous est ce qu'êtoit aus Enfans d'Israël le passage du Iordain : ou l'entrée en la ville de Ierusalem au tems des fêtes solennelles, le Fidele voyant aprocher l'heure de son dernier départ sentira en soy-même des tressaillemens de ioye[713].

Pour les chrétiens, tant catholiques que protestants, la mort est l'événement capital, plus encore que la naissance, car elle permettra au jour dernier de renaître dans la béatitude céleste. Il faut donc se préparer à cette étape sans attendre ; et c'est ce que martèlent les sermons : la vie de l'homme étant faite de vanités, la renaissance passe d'abord par une mort au monde.

Comme nous l'avons vu précédemment, si le discours sur la mort (sa nature, l'urgence de s'y préparer) ne varie guère entre catholiques et protestants, c'est la question anthropologique qui amène à souligner des différences. Les figures d'autorité, modélisées, qui sont convoquées à l'appui des argumentaires, mettent en évidence un rapport particulier au corps, et par conséquent des pratiques différentes.

---

[711] Bossuet, « Sermon sur l'enfant prodigue », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 84-85.
[712] Charles Drelincourt, « Le Triomphe de la mort de Notre Seigneur Iesus Christ », R2, p. 596-597.
[713] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde », R1, p. 393.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

III. La mort, un sujet de clivage confessionnel dans les sermons ?

A. Les funérailles

La mort peut être aussi un élément clivant. Dans les pratiques funéraires, c'est certain[714]. Alors que les funérailles catholiques sont entourées d'un cérémonial (messe, chant, sermon, cortège funèbre), qui peut aller jusqu'à une pompe magistrale dans le cas de l'enterrement des Grands[715], les protestants revendiquent la simplicité et se dressent contre le dernier sacrement (l'extrême-onction)[716], comme le souligne Paul Ferry dans le premier sermon de son recueil : « Certes le service rendu aux morts par les vivans est une vraye superstition ». Établissant un parallèle entre les catholiques de son temps et les Juifs du temps de Paul, il entend souligner que ceux qui obéissent à la loi ne se conforment pas aux enseignements du Christ, en persistant dans des pratiques fondées sur une doctrine qui n'est pas celle de Jésus. Les funérailles des protestants se font sans cérémonie, ni prière, ni sermon de pasteur, pour éviter toute superstition[717]. Un simple cortège accompagne la dépouille jusqu'au cimetière, et on sait que les restrictions civiles quant aux enterrements protestants vont, dans les faits, limiter encore davantage les pratiques. Le Synode national d'Orléans en 1562, puis le Synode national de Gap en 1603, mentionnent une interdiction des cérémonies d'enterrement (prières et prédications)[718]. Aussi ne trouve-t-on pas de sermon funèbre protestant en France avant le XIXe siècle. Le sermon de Charles Drelincourt, « La Mort des

---

[714] Voir à ce sujet, *L'orchestration de la mort : les funérailles, des temps modernes à l'époque contemporaine*, Élisabeth Belmas et Serenella Nonnis-Vigilante (dir), Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2017.

[715] Les pompes funèbres du Prince de Condé furent remarquables, comme en témoigne un compte rendu détaillé intitulé *Honneurs funèbres rendus à la mémoire de Mgr Louis de Bourbon, prince de Condé dans l'église métropolitaine de Notre-Dame de Paris*, publié dès 1687. Ce témoignage est d'ailleurs corroboré par une lettre de Mme de Sévigné datée du 10 mars 1687 à Bussy-Rabutin, et des gravures. Ce décor, conçu par Bérain et inspiré des remarques du père Ménestrier (*Des Décorations funèbres où il est amplement trait des tentures, lumières, mausolées, des catafalques, inscriptions et autres ornements funèbres*, Paris, Robert-J.-B. de La Caille, 1683), a servi de cadre à l'oraison funèbre de Bossuet qui y fait référence dans son discours : « Jetez les yeux de toutes parts : voilà tout ce qu'a pu faire la magnificence et la piété pour honorer un héros : des titres, des inscriptions, vaines marques de ce qui n'est plus ; des figures qui semblent pleurer autour d'un tombeau, et des fragiles images d'une douleur que le temps emporte avec tout le reste ; des colonnes qui semblent vouloir porter jusqu'au ciel le magnifique témoignage de notre néant », *O.O.*, t. VI, p. 457.

[716] La doctrine sur la pénitence et l'extrême-onction fait l'objet de la XIVe session (25 novembre 1551) du concile de Trente.

[717] Le grand exemple en la matière étant les funérailles de Calvin en 1564. Voir Max Engammare, « L'inhumation de Calvin et des pasteurs genevois de 1540 à 1620. Un dépouillement très prophétique et une pompe funèbre protestante qui se met en place », *Les Funérailles à la Renaissance*, Jean Balsamo (dir.), Genève, Droz, 2003, p. 271-293.

[718] Michel Johner, « Respect de la vie humaine et rituels funéraires », *La revue réformée*, n° 234, 2005/4, septembre 2005, t. LVI. Il s'interroge sur une prétendue indifférence des protestants au sujet des funérailles.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Fideles », prononcé en 1657 pour la mort de Le Faucheur et de Mestrezat, n'est pas un sermon funèbre. C'est un sermon qui vise à consoler la communauté qui a perdu, à peu de temps d'intervalle, deux de ses pasteurs. Il invite l'assemblée à se réjouir de la mort des pasteurs car non seulement il faut être heureux de mourir mais encore il est possible, en prenant exemple sur les défunts, d'être promis à la vie éternelle. C'est la raison pour laquelle il dresse un tableau du Paradis céleste (ce qui est assez rare dans les sermons protestants). Le sermon se signale moins par le thème choisi que par sa conformité à la tradition sermonnaire des protestants, il en offre les caractéristiques habituelles, le prédicateur s'attachant à expliquer point après point la citation de l'*Apocalypse* qu'il a choisi de commenter. Il ne dit rien des hommes qui sont à l'origine du sermon puisqu'il ne s'agit pas, comme il le dit lui-même, d'un panégyrique :

> Ie ne me propose nullement de faire icy des exclamations tragiques sur la mort de ces grands hommes que la main de Dieu & nos pechez nous ont ravis ; Et je ne songe point à faire icy leur panegyrique. Car je say que cette chaire n'est destinée qu'à celebrer les loüanges de nôtre commun Seigneur[719].

En effet, les « grands hommes en question » ne seront jamais nommés. Mais ce moment de réunion de la communauté pour honorer leur mémoire est l'occasion de réaffirmer les principes de la foi réformée : « Les gages du peché c'est la mort : mais le don de Dieu c'est la vie eternelle par nötre Segneur I. Christ. Nous sommes sauvez par grace, par la foy, & cela non point de nous, c'est le don de Dieu. » Dans ce sermon, la mort est le sujet d'une réflexion doctrinale et morale qui s'accompagne, comme très souvent dans les sermons protestants, d'un développement contre l'Église romaine. S'écartant de l'exposé de la doctrine, le pasteur, par le biais de la prétérition, se met en devoir de critiquer les rites funèbres des catholiques. Il explique pourquoi la prière pour les morts n'est d'aucune utilité et souligne la disproportion scandaleuse des cérémonies :

> Ie prouverois l'inutilité de toutes les prieres qui se font pour les morts. Car s'ils sont en Enfer, les prieres de tout un Monde ne les en delivreront point, & n'allegeront point leur tourment ; & s'ils sont dans le repos & dans les joyes du Paradis, ils n'ont que faire de nos prieres, & elles ne peuvent acroître leur gloire & leur felicité. C'est pourquoy durant les ceremonies de la Loy, Dieu n'avoit ordonné aucun sacrifice pour les morts ; Et nôtre Seigneur en l'oraison qu'il nous a donnée pour estre le patron & le modele de toutes nos oraisons, ne nous a point apris à prier Dieu pour eus[720].
>
> Enfin, je demontrerois la vanité de toutes les ceremonies pompeuses, & de tout le service religieus que l'on fait pour les morts. Car je vous prie, dequoy leur peut servir cette multitude de Prestres & de Moines qui vont chanter aus enterremens des personnes de qualité[721] ?

---

[719] Charles Drelincourt, « La Mort des Fideles », R2, p. 829.
[720] *Ibid.*, p. 858.
[721] *Ibid.*, R2, p. 860.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

La référence au christianisme primitif (« les ceremonies de la loy ») est censée justifier dans l'esprit du pasteur les pratiques des réformés caractérisées par leur simplicité et leur absence de ritualisation.

> Que l'on se moque donc tant que l'on voudra de la simplicité de nos enterremens, nous imitons les premiers Chrestiens, qui à la mort de S. Estienne, s'affligerent extremement de se voir privez d'un si excellent serviteur de Dieu : mais comme ils n'adresserent point de prieres à son ame bien-heureuse : aussi ils enterrent son corps sans pompe & sans ceremonie, & le laissent reposer en paix[722].

Mais face aux résistances suscitées par la désacralisation de la mort, dans plusieurs provinces des consolations sont adressées par le pasteur au domicile de la famille. L'ouvrage de Pierre Du Moulin, *Familière instruction pour consoler les malades, avec plusieurs prières à ce sujet* (1613), qui contient une « briesve consolation pour donner aux proches amis du defunct (ou de la defunste), principalement au retour de l'enterrement » signale la pratique[723]. Charles Drelincourt est par ailleurs, on l'a dit, l'auteur de deux manuels de consolation, les *Consolations de l'âme fidèle contre les frayeurs de la mort*[724] (1651) et *Les Visites charitables ou les consolations chretiennes pour toutes sortes de personnes affligées*[725] (1665-1669), qui permettent l'élaboration d'un discours sur la mort en mettant en scène un dialogue entre le fidèle et le pasteur.

---

[722] *Ibid.*, p. 861.

[723] Marianne Carbonnier-Burkard, « Des funérailles laïques : l'exception réformée, du XVIe au XVIIIe siècle », *La Mort, le deuil, la promesse. Sens et enjeux du service funèbre*, Raphaël Picon (dir.), Lyon, Éditions Olivétan, 2005, p. 136-137.

[724] Le premier chapitre du livre de Drelincourt est significativement intitulé « Qu'il n'y a rien de plus épouvantable que la Mort, à ceus qui n'esperent point en Dieu ». Le livre s'ouvre donc sur une peinture terrible de la mort. Par la suite, ce sont diverses considérations sur la Mort, la frayeur qu'elle inspire, les différentes morts, la délivrance par Jésus-Christ qui sont évoquées. Tout comme dans *Héraclite*, les philosophes païens sont aussi convoqués pour élaborer la pensée. L'ouvrage fait l'objet d'une analyse particulière de la part de Christine Ronchail dans son mémoire de DEA, *La dévotion à Charenton au XVIIe siècle, op. cit*. Elle fournit notamment une bibliographie des *Consolations* (p. 132-160).

[725] Chaque visite constitue un petit tableau, un condensé de cas vécus, schématisés et anonymes, où le pasteur peut se livrer à une sorte de prêche instructif et exhortatif, mais sans verset d'appui ni structuration régulière. Si les *Visites* développent tout un discours de consolation, à travers l'exhortation à une modération dans le deuil, elles donnent aussi à lire une conception de la mort. Les propos des philosophes stoïciens sont convoqués en renfort. Sur les soixante et une visites, neuf s'adressent à des fidèles après la mort d'un proche, trois concernent la mort d'un enfant et constituent un ensemble textuel très important (plusieurs centaines de pages, surtout la 48e visite), qui témoigne du phénomène massif de la mortalité infantile à cette époque. L'expérience personnelle de Drelincourt, qui a lui-même perdu neuf de ses seize enfants, peut aussi expliquer l'importance du corpus. Cette expérience nourrit certainement le propos des *Visites charitables*, d'après Marianne Carbonnier-Burkard, « Les sermons sur la mort chez les huguenots du XVIIe siècle », communication présentée dans le cadre du colloque *Le sermon et la mort : discours et pratiques en France et en Angleterre. XVIe-XVIIe siècles*, université Montpellier III, février 2012. Titre de la publication à venir : « "Pour consoler de la mort d'un enfant". La prédication aux parents affligés dans un manuel du pasteur Charles Drelincourt. »

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Pour les catholiques, un ensemble de rites et de pratiques encadrent la mort. Bossuet les donne à voir à travers des hypotyposes dans la longue description de l'agonie d'Henriette d'Angleterre, qui revêt ainsi une valeur pédagogique dans le déroulement de sa fin :

> Elle s'afflige, elle se rassure, elle confesse humblement, et avec tous les sentiments d'une profonde douleur, que de ce jour seulement elle commence à connaître Dieu. […] Madame appelle les prêtres plutôt que les médecins. Elle demande d'elle-même les sacrements de l'Eglise ; la pénitence avec componction ; l'Eucharistie avec crainte, et puis avec confiance ; la sainte onction des mourants avec un pieux empressement. Bien loin d'être effrayée, elle veut la recevoir avec connaissance : elle écoute l'explication de ces saintes cérémonies, de ces prières apostoliques, qui par une espèce de charme divin suspendent les douleurs les plus violentes, qui font oublier la mort (je l'ai vu souvent) à qui les écoute avec foi ; elle les suit, elle s'y conforme ; on lui voit paisiblement présenter son corps à cette huile sacrée, ou plutôt au sang de Jésus qui coule si abondamment avec cette précieuse liqueur[726].

La narration est forte car elle met la scène devant les yeux, elle l'expose, grâce à l'emploi du présent de narration. Elle rappelle les étapes indispensables à une fin sainte : la confession, l'assistance des prêtres, les derniers sacrements, dont l'extrême-onction, autant d'éléments rejetés par les protestants.

B. Après la mort

Le thème du devenir après la mort, de manière générale, est, semble-t-il, moins abordé chez les protestants que chez les catholiques[727]. Le discours doctrinal ne diffère pas sur la cause de la mort (le péché), ni sur le sacrifice de rédemption du Christ qui ouvre à la vie éternelle. Ce sont les mêmes points de doctrine qui apparaissent sur la mort : elle est « le salaire du peche[728] », la craindre est naturel. Même les Apôtres ont eu peur de mourir, affirme Pierre Du Moulin, s'appuyant sur le récit de la tempête qui les a effrayés (Mc 4, 35-41). « Cette crainte de mourir est naturelle à tous les hommes[729] », ajoute-t-il. Bossuet confirme ce sentiment universel de la peur de la mort au début d'un sermon qui constitue aussi le début du Carême :

> Quoique l'horreur de la mort soit le sentiment universel de toutes les créatures vivantes, il est aisé de reconnaître que l'homme est celui des animaux qui sent le plus fortement cette répugnance[730].

Toutefois, le Christ est venu pour nous sauver de la mort ; elle n'est donc pas une fin, mais un commencement. Enfin, la mort vient remettre en perspective l'existence, elle « lui fait

---

[726] Bossuet, « Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre », *O.O.*, t. V, p. 182.
[727] Pierre Chaunu, *La Mort à Paris*, *op. cit.*, p. 5 :« La théologie et la pensée religieuse protestantes ont été en moyenne moins prolixes sur la mort et la vie après la mort que la théologie et piété catholiques. »
[728] Pierre Du Moulin, s4, D7, p. 80.
[729] Pierre Du Moulin, s2, D6, p. 34.
[730] Bossuet, « Sermon pour la purification de la Vierge », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 154.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

reconnaistre l'incertitude de ses esperances terriennes, & la vanité de tout son travail[731] ». Le pasteur rappelle tout le profit qu'il y a à se préparer quotidiennement à la mort. C'est ce dernier point qui est fondamental comme nous l'avons montré précédemment.

Les différences portent donc surtout, sur le devenir après la mort : le purgatoire, les limbes sont violemment dénoncés comme des inventions par les protestants. Lejeune le rappelle dans l'avant-dernier sermon du *Missionnaire de l'Oratoire* : « Vous vous moquez du purgatoire : cependant on le croyait du temps de saint Paul[732] », et cite le chapitre 3 de la première épître aux Corinthiens et le psaume 125, 1. Pour les protestants, il n'y a pas de temps différé, c'est bien au moment de la mort que le destin de l'âme se joue :

> Au regard des ames, la separation se fait à l'heure de la mort, comme nôtre Seigneur nous l'aprend en la parabole du mauvais riche & du Lazare. Car l'ame de l'un, qui estoit esclave du Diable, est precipitée en Enfer en des flames qui jamais ne s'éteignent : Mais l'ame de l'autre, qui estoit Bourgeois du Ciel, est enlevée au Ciel, & portée par les Anges au sein d'Abraham[733].

L'épisode de Lazare et du mauvais riche est un des points d'appui scripturaire des protestants pour récuser le purgatoire : « C'est ce que nous est montré en la parabole du Lazare, qui à l'heure de la mort est porté par les Anges au sein d'Abraham, où il est consolé tandis que le mauvais Riche est tourmenté dans les flames de l'Enfer[734] ». Charles Drelincourt varie parfois la formulation mais insiste toujours : « Tous leurs vains plaisirs finissent avec leur souffle [...]. Car comme il paroit par la parabole du mauvais riche, à l'instant de leur mort leurs ames sont precipitées dans les Enfers[735]. » Il n'y a ni temps suspendu, ni temps différé, pour les protestants c'est bien au moment de la mort que le destin se joue.

---

[731] Pierre Du Moulin, s1, D9, p. 14.
[732] Jean Lejeune, Sermon LXXIX. *Missionnaire*, Migne, col. 937.
[733] Charles Drelincourt, « La Bourgeoisie du Ciel », R2, p. 298.
[734] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Luc. Chap. 13 », R2, p. 464.
[735] Charles Drelincourt, « L'Adieu de l'Apotre S. Paul aus Ephesiens », R2, p. 853-854.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Chapitre 2. Mépriser le monde

Dans l'argumentaire développé par les sermons, pour ne pas craindre la mort, il faut mépriser le monde et estimer vanité tout ce qui s'y attache. « Ce mesme mepris du monde renforce le fidele contre la crainte de la mort. Car mesprisant, voire haissant le monde, il ne craint pas de sortir. Il estime la mort estre le iour de sa delivrance. Car lors il cessera d'offenser Dieu [...][736] ». Il est en effet nécessaire de fuir les « chagrins mondains », les « sollicitudes terrestres », expressions récurrentes pour exhorter à mener une vie faite de simplicité et de respect de la Parole de Dieu. Le monde étant lui-même vain et passager, il ne convient pas de s'y attacher. Pour affronter la vanité du monde, quelle posture adopter ? Faut-il sortir du monde, s'en extraire pour vivre une expérience plus vraie, plus sincère, plus proche de Dieu ? ou faut-il, au contraire, tenter de lui donner un sens en s'y investissant et en essayant de le rendre plus acceptable ? Ce sont ces interrogations qui ont agité les esprits au XVIIe siècle, amenant de nouvelles manières de concevoir la société et le rôle de chacun dans celle-ci, qu'il soit religieux ou laïc.

I. Le monde, un concept ambivalent

Considérant le « monde », un essai de définition s'impose de nouveau. Dans les sermons, le mot « monde » possède un sens profane renvoyant à la terre, à l'univers, à la société des hommes, mais il possède aussi un sens religieux[737]. Le mot et sa signification, renvoient, dans la pensée chrétienne, à des positions théologiques, ecclésiologiques et morales. De l'exégèse de la Bible est née une double conception qui fait du monde le lieu du péché mais aussi celui de l'Incarnation. Le sens du mot est donc chargé d'ambiguïtés qui transparaissent dans les sermons : le monde est-il mauvais ou bon ? Quelle vision du monde la prédication donne-t-elle à voir ? Nous nous pencherons ensuite plus spécifiquement sur la

[736] Pierre Du Moulin, s5, D5, p. 114.
[737] Le janséniste Nicola Fontaine exprime en 1691 cette ambivalence : « le mot de *monde* est équivoque. Il se prend pour le monde que Dieu a créé ou pour les méchants qui habitent dans ce monde », cité par Bernard Beugnot, « Les lieux du monde », *Littératures classiques*, n° 22, *La notion de monde au XVIIe siècle*, Bernard Beugnot (dir.), 1994, p. 7-23.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

doctrine du *contemptus mundi* qui a dominé dans l'Église pendant longtemps et montrerons que cette question est chargée d'idéologie et a une incidence sur la lecture des sermons du XVIIe siècle

A. Admirer ou mépriser le monde ?

La Bible fait apparaître un double sens du mot « monde » : il est objet de condamnation, mais aussi de rédemption. Dans le Nouveau Testament, le mot κόσμος a deux sens, qui semblent opposés. L'un apparaît dans l'Évangile de Jean : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique », dit Jésus à Nicodème (Jn 3, 16) : l'autre dans sa première épître : « N'aimez ni le monde, ni rien de ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. » (1 Jn 2, 15). Ces deux citations, emblématiques de l'ambivalence du terme, servent de texte à certains sermons, par exemple au sermon LXXI de Lejeune, prêché sur « *Nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt*[738] ». Mais ce ne sont pas les seuls exemples de cette position ambivalente[739]. Bossuet prêche, en 1664, sur un verset (1 Cor 2, 12) qui en donne une autre illustration : « Pour nous, nous n'avons pas reçu l'esprit de ce monde, mais un Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les choses qu'il nous a données ». Le prédicateur livre, dans l'exorde, une définition du mot « monde » :

> Chaque compagnie a ses lois, ses coutumes, ses maximes et son esprit ; et lorsque nos emplois ou nos dignités nous donnent place dans quelque corps, aussitôt on nous avertit de prendre l'esprit de la compagnie dans laquelle nous sommes entrés. Cette grande société, que l'Ecriture appelle le monde, a son esprit qui lui est propre ; et c'est ce que l'apôtre saint Paul appelle dans notre texte l'esprit du monde[740].

La définition est restrictive : elle n'envisage pas le « monde » au sens de création de Dieu, mais exprime une approche relative signifiée par l'adjectif indéfini « chaque ». D'autre part, dans son propos explicatif, Bossuet part d'un élément restreint, le groupe, la communauté dans laquelle on prend place, pour ensuite l'élargir. L'« esprit du monde », relatif, vient s'opposer à l'Esprit divin, absolu.

---

[738] Jean Lejeune, « Contre les respects humains qui s'opposent à la pratique des œuvres satisfactoires », *Missionnaire*, Migne, col. 841-850.

[739] Dans l'exorde du « Sermon pour la fête de l'Annonciation de la Sainte Vierge », Bossuet s'appuie sur le début de Jean 3, 16, « Dieu a tant aimé le monde », pour appuyer sa démonstration (*Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 282-284).

[740] Bossuet, (Esquisse du) « Panégyrique de Saint Sulpice » (1664), *O.O.*, t. IV, p. 535. L'index des œuvres de Bossuet, dans le tome VII de l'édition Lebarq des *Œuvres Oratoires*, comporte une importante rubrique *Monde* (p. 508-511), significative de l'ampleur des développements que lui donne le prédicateur dans ses sermons.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Cette ambivalence du mot a suscité, dès Augustin, de fréquents développements, dont on trouve des exemples dans sa prédication[741] et dont Bossuet se fait l'écho dans un de ses sermons :

> Saint Augustin, Messieurs, vous fera entendre cette vérité ; et il nous l'explique admirablement dans le livre qu'il a écrit *De agone christiano*, où, suivant le divin Apôtre, il appuie toute la vie chrétienne et la liaison des préceptes avec les mystères sur Jésus-Christ humilié et sur le mystère de sa croix. « Ô hommes, dit-il n'aimez pas le monde : voilà le précepte ; parce que, s'il était aimable, le Fils de Dieu l'aurait aimé ; voilà le mystère[742]. »

L'ambivalence est source de mystère : comment Dieu pourrait-il exhorter les hommes à ne pas aimer sa propre création ? Cette interrogation a nécessairement poussé théologiens et prédicateurs à définir ce qu'il fallait entendre par « monde ». À plusieurs reprises, Drelincourt s'y emploie. Ainsi, s'appuyant sur l'Ancien Testament, il propose une définition à travers une image, celle de la statue de Nabuchodonosor décrite par le prophète Daniel :

> La statuë que Nebucadnetsar vit en songe avait la tête d'or, la poitrine & les bras d'argent, le ventre & les hanches d'airin, les iambes de fer, & les pieds en partie en fer, & en partie de terre ; & enfin elle est toute brisée & emportée par le vent. C'est l'image du monde. Le commencement en est riant & la fin lamentable. Toute sa splendeur & toute sa force n'est rien que vanité[743].

Vie et mort se trouvent condensées dans la figure de la statue. Le pasteur utilise donc le mot « monde » pour renvoyer au cheminement de l'existence humaine, dont il souligne la vanité. Il peut aussi convoquer un verset du Nouveau Testament « *Par ainsi sortons vers Iesus hors du camp, portant son opprobre* » (He 13, 13). L'image du camp retient son attention dans le verset :

> Mais il est tems de vous faire voir quel est ce camp dont l'Apôtre veut que nous sortions, & comment nous en devons sortir.
> Par le camp dont il est icy parlé, j'estime qu'il faut entendre le Monde. Mais en cet endroit, je ne prens pas le Monde pour l'assemblage de toutes les Creatures visibles, qui a cause de cela est apelé *l'Univers* : au sens que le prend l'Apôtre lors qu'il dit aus Atheniens [*Act. 17.*], que *Dieu a fait le Monde & toutes les choses qui y sont.* Ie ne le prens pas non plus au sens que le prend nôtre Seigneur lors qu'il dit à Nicodeme [*Iean 3.*], *Que Dieu a tellement aymé le Monde qu'il a donné son Fils unique* [...]. Mais par le *Monde* j'entens les enfans de ce siecle qui ne respirent que les choses terriennes, & dont le partage est en cette vie[744].

---

[741] « Donc le Christ "était dans le monde et le monde a été fait par lui et le monde ne l'a pas connu." Quel est le monde qui a été fait par lui, quel est le monde qui ne l'a pas connu ? Car on ne peut pas dire que le monde qui a été fait par lui ne l'a pas connu. Quel est le monde qui a été fait par lui ? Le ciel et la terre. […] Le monde qui ne l'a pas connu est celui dont le prince est cité dans l'Écriture : "Voici venir le prince de ce monde et il n'a rien trouvé en moi." On appelle monde les méchants, on appelle monde les infidèles. Ils ont reçu leur nom de l'objet de leur amour » (Augustin d'Hippone, Sermon 121, « Sermon de saint Augustin sur le premier jour de la très sainte Pâques », *Sermons pour la Pâque*, éd. Suzanne Poque, [1966], Paris, Cerf, 2003, p. 223).
[742] Bossuet, « Sermon sur la Soumission à la Parole de Dieu », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 257.
[743] Charles Drelincourt, « La Triomphe de la Foy, ou la perseverance des Saints », R1, p. 125-126.
[744] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Epitre aus Hebreus, chap. XIII, v. 16 », R3, p. 371-372.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

L'injonction de Paul aux Hébreux, choisie comme texte, nécessite un éclairage : le « camp », c'est le monde, qui est à prendre en mauvaise part. Drelincourt évoque en effet trois sens dont seul le dernier convient à cet endroit. Ainsi, il importe de dissocier la création de Dieu, la Nature (ce que Drelincourt appelle *l'Univers*), du monde, c'est-à-dire de ce qui se rattache à la société des hommes, aux passions, à la chair. L'un est à respecter, l'autre à mépriser. La création de Dieu est, quant à elle, un sujet d'éloges et, dans plusieurs sermons, Pierre Du Moulin s'émerveille, dans de longs développements, de l'intelligence de la création divine :

> Prenez seulement une formis, ou une mousche à miel, tout y est plein de merveilles, & les Philosophes avec toute leur subtilité n'ont pû encore parvenir à la parfaite cognoissance de la moindre herbe ou du moindre animal. Combien admirable est la generation des animaux & l'industrie des oiseaux à faire leurs nids, à couver, esclore, & elever leurs petits ? Qui n'admireroit la conformation de l'enfant au ventre, où il mange par le nombril, & se purge par sa sueur, & vit & se meut sans respiration ? laquelle si on lui avoit tant soit peu empesché apres qu'il est né, il mourroit incontinent. Apres sa naissance Dieu lui a preparé en la mammelle une nourriture excellente : & à mesure qu'il croit on void sa langue se délier, & son esprit s'espanoüir par un accroissement sensible. Sur chacun des cinq sens se peut faire un gros livre, tant il y a de merveilles. Et encore sur les sens interieurs, & sur l'entendement qui raisonne, & sur la memoire où s'amassent tant de choses l'une sur l'autre, & tant de sciences, & tant d'histoires, sans que les images qui s'y impriment les dernieres effacent les premieres.
> N'avez vous pas souvent admiré que de tant de millions d'hommes qui sont sur la face de la terre, vous n'en trouverez iamais deux qui ayent les visages du tout semblables ? Cependant les esprits & les moeurs sont beaucoup plus divers que les visages. Allez en une forest où il y a dix mille chesnes, en tant d'arbres vous ne trouverez iamais deux fueilles où il n'y ait quelque différence, tant l'ouvrier s'est pleu à diversifier son ouvrage[745].

D'ailleurs les merveilles de la Nature (*mirabilia mundi*) sont elles-mêmes sources d'enseignements :

> Dieu a mis par toute la Nature des instructions à l'humilité, ayant fait que les bons arbres fruitiers sont ordinairement plus bas. Mais les hauts sapins et les fresnes ne portent point de fruict. Ainsi on void que les espics vuides sont drots & levent la teste, mais les espics grenus la baissent. Et les petits torrens font plus de bruit que les grosses rivieres. Pour nous estre un exemple que les hautains sont steriles en bonnes œuvres, & que ceux que Dieu a doüés de plus de graces s'abaissent & s'humilient : & que ceux qui ont un sçavoir plus profond font moins de bruit & se vantent moins[746].

Tous les éléments de l'univers, du plus grand au plus petit, rentrent dans le plan divin : aussi tout élément participant de cette nature est-il discours et enseignement. La « Nature » ne relève donc pas du monde si décrié par les prédicateurs.

En effet, le mot « monde » est toujours utilisé de manière dépréciative dans les sermons réformés. Le monde est le lieu de l'ignorance, de l'apparence trompeuse, le lieu aussi des plaisirs condamnés. Toujours associé à des termes connotés négativement – qu'il s'agisse des « soucis », des « chagrins », mais aussi des « plaisirs », dont il faut se méfier – le monde,

---

[745] Pierre Du Moulin, s9, D2, p. 210-211. Le pasteur tient à peu près les mêmes propos sur les *mirabilia mundi* dans le s2, D1, p. 59.
[746] Pierre Du Moulin, s9, D2, p. 220-221.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

selon Pierre Du Moulin, est le lieu du pouvoir du diable, où l'homme est malheureux, confronté aux vicissitudes de l'existence[747]. Le mot « monde » est toujours utilisé en mauvaise part, jamais il n'est employé dans un contexte valorisant. Ce mot, dans la prédication, est souvent associé aux adjectifs « corrompu », « confus » et « ténébreux » quand il est envisagé pour désigner l'époque contemporaine du prédicateur. D'ailleurs, le terme « siècle », auquel le mot « monde » est souvent associé, donne lieu à un examen attentif de la part de Pierre Du Moulin, qui n'hésite pas à interroger ses différents sens :

> N'importe si par *les siecles* nous entendons le monde, comme au I. chapitre aux Hebrieux, où il dit que *Dieu par son fils a fait les siecles.* Et au chapitre II.il dit que les *siecles ont esté ordonnez par la parole de Dieu.* Ou si par *les siecles* est entenduë la duree des choses, & le cours du temps, depuis le commencement du monde, veu qu'en l'une & en l'autre façon Dieu à bon droict est appelé *le Roy des siecles.*
> Car Dieu a un empire sur le monde, & sur toute creature : il est le maistre du temps. Il fait courir les annees & la vicissitude des jours, & des nuicts, & des saisons : il meut les Cieux, & le Soleil, afin que son secours soit la mesure du temps & la duree des choses.[748]

Deux interprétations sont, on le voit, proposées par le prédicateur : « siècle » peut renvoyer à « monde » et donc signifier un indicateur de lieu, mais il peut aussi être synonyme de « temps ». Lieu et temps sont finalement une seule et même chose au regard de Dieu, et Pierre Du Moulin conclut à leur convergence. Cela dit, le fait même que Du Moulin commence par définir le terme « siècle » est symptomatique de l'intérêt de l'époque pour le mot, intérêt dont témoignent, au XVIIe siècle, les sermons, mais aussi les articles des dictionnaires – pas moins de quinze entrées en tant que substantif dans le *Dictionnaire* de Furetière[749].

Quand Bossuet fustige « l'orgueil des hommes mondains[750] », Pierre Du Moulin évoque les « hommes du monde » affairés à de vaines préoccupations, alors que le fidèle doit imiter l'attitude de Marie assise aux pieds de Jésus. Pour lui, le monde s'oppose trop souvent à l'écoute de la Parole de Dieu[751]. D'ailleurs, nous dit-il, « le monde est confit en mauvaistié »[752].

> En ce monde les biens & les maux sont deguisés, […] les vices empruntent le manteau des vertus. Les avaricieux veulent estre tenus bons mesnagers : Les vindicatifs & irreconciliables veulent estre estimés

---

[747] Voir l'article de Claude Geffré, « Droit au bonheur et radicalisme évangélique », *Le Bonheur : deuxième cycle de théologie biblique et systématique*, Henri-Jérôme Gagey (dir.), Paris, Beauchesne, 1996. C. Geffré mène une rapide enquête historique sur le sens du mot « monde » dans la pensée chrétienne et indique que le terme est péjoratif jusqu'à la Renaissance pour ensuite se nuancer.
[748] Pierre Du Moulin, s2, D1, p. 42.
[749] Le dictionnaire propose en tout dix-sept entrées pour le mot « monde ».
[750] Bossuet, « Sermon sur l'honneur du monde », *Carême des Minimes*, *O.O.*, t. III, p. 343.
[751] Pierre Du Moulin, s3, D1, p. 88-89.
[752] Pierre Du Moulin, s4, D3, p. 88.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> hommes de grand courage. Les volupteux & debauchez sont appelez hommes de naturel, & gens de belle humeur. La ruse & malice est prise pour prudence, & les superstitieus sont appelez devots[753].

Dans le tableau qu'il dresse du « monde », tout est inversé dans une sorte de mascarade : les vices passant pour des vertus, ceux qui présentent le plus de défauts sont ceux qui paraissent aux yeux du monde avoir le plus de qualités. Dans le « Sermon sur l'honneur du monde », Bossuet aborde à nouveau cette question, et propose d'expliquer ce que peut signifier le fait de ne pas aimer le monde, de le refuser. L'exorde du sermon fait lui aussi référence à la statue de Nabuchodonosor pour en proposer une exploitation similaire dans l'idée générale (le monde est vanité), et différente dans l'analyse – sans parler de la puissance rhétorique des propos, étrangère au prédicateur protestant :

> L'honneur du monde, mes Frères, c'est cette grande statue que Nabuchodonosor veut que l'on adore. Elle est d'une hauteur prodigieuse [...], parce que rien ne paraît plus élevé que l'honneur du monde. « Elle est toute d'or, dit l'Ecriture : *fecit statuam auream*, » parce que rien ne semble plus éclatant. [...] C'est donc, Messieurs, cette grande et superbe idole que je veux abattre aujourd'hui aux pieds du Sauveur. Je ne me contente pas, Chrétiens, de lui refuser l'encens avec les trois enfants de Babylone, ni de lui dénier l'adoration que tous les peuples lui rendent : je veux faire tomber sur cette idole le foudre de la vérité évangélique ; je veux l'abattre tout de son long devant la croix de mon Sauveur ; je veux la briser et la mettre en pièce[s], et en faire sacrifice à Jésus-Christ crucifié, avec le secours de sa grâce[754].

Ce qui retient l'attention de Bossuet, ce n'est pas la composition hétéroclite de la statue (tête d'or mais pieds de terre), c'est sa fonction d'idole. Honorer le monde reviendrait à révérer la statue de Nabuchodonosor, alors que c'est devant la Croix que le chrétien doit se prosterner.

B. La doctrine du *contemptus mundi*

Évoquer le mépris du monde dans la prédication du XVIIe siècle ne peut se faire sans rappeler l'importance de la doctrine qui l'a porté, depuis les débuts du christianisme. Nous voudrions retracer à grands traits les éléments majeurs de la doctrine du *contemptus mundi* pour ensuite voir de quelle manière elle a pu infuser les sermons mais aussi les Vanités.

---

[753] Pierre Du Moulin, s2, D5, p. 30.

[754] « Sermon sur l'honneur du monde » du *Carême des Minimes*, *O.O.*, t. III, p. 342. Une note des éditeurs indique que Bossuet a repris ce sermon en 1665 dans le *Carême de Saint-Thomas-du-Louvre*. En 1666, il compose un autre sermon, « Sermon sur l'honneur », où l'on voit que le mot « monde » a disparu du titre. Les deux sermons, le « Sermon sur l'honneur du monde »et le « Sermon sur l'honneur »sont assez différents.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

1. Une doctrine influente

La doctrine chrétienne du *contemptus mundi* remonte au IVe siècle, c'est-à-dire au moment où le monachisme naît en Orient[755]. Après l'institutionnalisation de la religion chrétienne et la fin des martyres, la voie du désert semble offrir une nouvelle façon de se rapprocher, de manière radicale, de Dieu[756]. Les modèles d'Antoine, de Paul, dont les vies sont très vite portées à l'écrit, donnent lieu, dans le christianisme primitif, à une valorisation de la vie retirée, érémitique ou anachorétique. Jean Lejeune rappelle, dans un de ses sermons, l'exigence que Paul (Paul de Thèbes, le premier ermite d'après Jérôme) s'est imposée à lui-même pour rompre avec les occasions de pécher offertes par le monde :

> S. Paul, premier Hermite, estant encore un jeune homme de quinze ans, se défiant de ses forces, & craignant de succomber s'il estoit appréhendé pour la Foy, se retira en une grotte, au fond d'un vaste desert ; Dieu le nourrit, par l'entremise d'un Courbeau, l'espace de soixante ans[757].

De multiples textes, dès les origines du christianisme, exploitent le thème du *contemptus mundi*, soit en tant que tel, soit dans le cadre d'un commentaire du livre de l'*Ecclésiaste*. Eucher de Lyon (370-449), moine ermite puis évêque de Lyon de 435 à 449, auquel Lejeune fait plusieurs fois références dans ses sermons[758], rédige un traité *Du mépris du monde*[759]. C'est le cas aussi d'Augustin et de Jérôme. Basile de Césarée (329-379) est l'auteur également d'une *Homélie sur le mépris des choses de ce monde*[760] : tout en prônant un modèle de vie ascétique qui fonde sa règle[761], il privilégie, dans ses écrits la vie cénobitique au détriment de la vie érémitique. En effet, si se retirer du monde est essentiel pour se rapprocher de Dieu, exercer la charité n'est pas moins important. La vie en communauté lui apparaît fondamentale. Il n'en reste pas moins que, pour lui, mais aussi pour Benoît, qui quitte la solitude de Sacro Speco après trois ans pour fonder un monastère, l'existence ne peut s'envisager qu'en dehors des affaires humaines, au sein d'une communauté d'hommes qui ont choisi de s'isoler du monde. La valorisation de la retraite

---

[755] Voir à ce sujet ; du Hiéromoine Élisée, *Le Monachisme d'Orient. Figures, doctrines, lieux, histoire*, Paris, Cerf, 2017.
[756] Claude Jean-Nesmy, *Saint Benoît et la vie monastique* [1959], Paris, Seuil, 2001, p. 22-23.
[757] Jean Lejeune, Sermon XXII. « De la fuite des occasions, qui est necessaire à la vraye Penitence », *Missionnaire*, t. I, p. 492.
[758] Par exemple dans le sermon LXXI. *Missionnaire*, Migne, col. 845.
[759] Traduit par Robert Arnauld d'Andilly, Eucher de Lyon, *Du mépris du monde*, Paris, Le Petit, 1670.
[760] Basile de Césarée, *Homélies, discours et lettres choisis de s. Basile le Grand*, traduit par l'abbé Auger, Lyon, F. Guyot, 1827.
[761] Basile est l'auteur du *Corpus ascétique* qui comprend le *Grand Asceticon* ou *Grand recueil ascétique* appelé aussi « règle de saint Basile » par son traducteur latin Ruffin d'Aquilée. Une partie a été publiée, *Petit recueil ascétique. Inventer une vie en fraternités selon l'Evangile*, Bellefontaine, Spiritualité orientale, n° 91, 2013. L'ensemble, traduit par Marie Ricard, devrait être publié en 2018 en trois tomes aux éditions Bellefontaine-Cerf.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

comme mode de vie consacré à Dieu, éloigné des choses de ce monde, persiste durant toute la période médiévale chrétienne. Ainsi l'ouvrage marquant du futur pape Innocent III, *De contemptu mundi* (1194), connaît une grande fortune[762], comme en témoignent ses multiples traductions – en cinq langues – et son influence sur bien d'autres textes, ceux de moines comme Bernard de Clairvaux ou Bonaventure, qui rédige une *Conférence sur le mépris du monde*[763], ou, plus tardivement, ceux de grands prédicateurs comme Jean Gerson, auteur d'un traité *Du mépris et vanité du monde* en 1585. Le thème est si important au Moyen Âge que dans la *Summa de arte praedicatoria* d'Alain de Lille (mort en 1202), le mépris du monde est désigné comme le premier thème de la prédication. Les œuvres qui l'illustrent sont variées : sermons, commentaires, œuvres sur la vocation monastique qui insistent sur la fuite du monde ; par exemple l'*Apologeticum de contemptu mundi* de Pierre Damien (mort en 1072), le *De contemptu mundi* (XVe siècle) de Denys le Chartreux et enfin bien sûr celui d'Érasme, *De vanitate et miseria humanae vitae* (Mayence, 1495), qui rapproche encore davantage le thème du *memento mori* de celui de la *vanitas*.

La doctrine du *contemptus mundi* a continûment inspiré ascètes, moines, théologiens et prédicateurs. Elle occupe une place importante dans les sermons du XVIIe siècle, tant catholiques que protestants. L'analyser, comme nous nous le proposons, implique de la replacer plus largement dans la pensée chrétienne, sans chercher toutefois, puisque les limites de ce travail nous l'interdisent, à envisager la totalité du discours qui la porte. Néanmoins, on s'arrêtera un instant sur la difficulté qu'il y a – qu'il y a eu en tout cas – à définir le *contemptus mundi*, car les débats auxquels cette doctrine a pu donner lieu éclairent, nous semble-t-il, la manière dont il convient de s'interroger sur la prégnance de cette idée dans les discours religieux du XVIIe siècle.

2. Problème de perspective historiographique

Dans les années 1960, dans le contexte de la tenue du concile Vatican II, une polémique agite le milieu des historiens des religions au sujet du « mépris du monde », particulièrement dans ce qu'il signifie à l'époque médiévale[764]. Elle oppose un historien à des religieux, des

---

[762] Jean Delumeau, *Le Péché et la peur, op. cit.*, p. 29.
[763] Bonaventure, *Conférence sur le mépris du monde*, traduit par l'abbé Berthaumier, Paris, L. Vivès, 1868.
[764] Le contexte du concile Vatican II est important pour comprendre les enjeux du débat, ce que rappelle André Vauchez : « Une telle défiance, pour ne pas dire plus, vis-à-vis des réalités humaines peut paraître bien surprenante à un homme du XXe siècle, surtout s'il se réfère, à titre de comparaison, à certains décrets fondamentaux du concile de Vatican II », *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, [1975], Paris, Seuil, édition

Licence CC BY-NC-ND 3.0

théologiens et des exégètes. Cette polémique, dont nous souhaitons rapidement rendre compte ici, est intéressante, car elle a permis une étude plus précise du concept du mépris du monde et, partant, de la vanité, dans les textes patristiques et médiévaux qui ont nourri la prédication du XVIIe siècle. De plus, la manière dont la polémique s'est déployée est, nous semble-t-il, symptomatique de l'enjeu historique, dogmatique et religieux que revêt le discours sur le mépris du monde, qu'il s'exprime au Moyen Âge ou au XVIIe siècle. En 1963, Robert Bultot[765] fait paraître le tome IV, consacré au XIe siècle, de *La Doctrine du mépris du monde*[766]. Dans son livre, il se propose d'apporter un complément aux études déjà menées sur la spiritualité de Pierre Damien, l'ermite de Fonte Avellana[767], en particulier en se penchant sur des aspects selon lui négligés de sa doctrine du mépris du monde. Il souhaite mettre en lumière les implications temporelles de sa doctrine religieuse et bien montrer que, pour Pierre Damien, les valeurs profanes (pouvoir civil, mariage…) sont méprisables. Le tableau que dresse l'historien de la spiritualité du moine, à travers différents chapitres portant sur le corps et la chair, les activités terrestres, la culture profane, la vie sexuelle, est censé faire la démonstration que l'on n'a pas toujours pris la véritable mesure du concept de mépris du monde, et qu'on en a gommé les aspects les plus rugueux, voire les plus radicaux, dans le but inavoué de ne pas noircir outre mesure la doctrine chrétienne médiévale. Or, comme le note Robert Bultot dès le début de son analyse, le point de départ de la conception anthropologique de Pierre Damien ne peut laisser penser qu'il ait eu une vision positive de l'homme et du monde puisque l'homme, comme il le rappelle, est un ange déchu. Il remarque également que le moine a confondu les trois sens du mot « monde » ou « siècle » : le sens de nature (profane), le sens sociologique (laïc) et le sens moral (irréligieux, immoral), ce dernier sens tendant à recouvrir les deux autres. Dès sa parution, l'ouvrage suscite différents comptes

---

revue et mise à jour, 1994, p. 43. Sur le renouvellement du paysage théologique après Vatican II, voir par exemple, Dominique Avon et Michel Fourcade (dir.), *Un nouvel âge théologique ? 1965-1980*, Colloque de Montpellier, juin 2007, Paris, Karthala, 2009.

[765] Robert Bultot (1929-1990), professeur émérite à l'Université Catholique de Louvain, docteur en philosophie et en lettres, chargé de recherches au Fonds national belge de la recherche scientifique.

[766] *La Doctrine du mépris du monde en Occident, de S. Ambroise à Innocent III*, t. IV : le XIe siècle, Louvain, éditions Nauwelaerts, 1963-1964 — deux volumes, le premier consacré à Pierre Damien, le deuxième à Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen et Anselme de Canterbury. Le point de départ de cette publication est une thèse de l'université de Louvain que l'auteur a soutenue en 1960. Cette publication morcelée et isolée a nourri, de l'aveu même de son auteur, les incompréhensions (Robert Bultot, « Mépris du monde et XIe siècle », *Annales*, vol. 22, 1967, p. 219-228). Nous ne ferons allusion ici qu'au premier fascicule du tome IV, consacré à Pierre Damien. C'est lui qui a essentiellement nourri la polémique.

[767] La véritable origine de la polémique se trouve peut-être dans la publication par dom Jea Leclercq d'une biographie de Pierre Damien, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église*, Rome, Ed. di Storia e letteratura, 1960. Pour une biographie plus récente, voir André Cantin, *Saint Pierre Damien (1007-1072)*, Paris, Cerf, 2006.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

rendus qui, tout en soulignant le caractère bienvenu d'une étude de ce genre, sont souvent très critiques[768]. Si Yves Congar reconnaît une approche pertinente de la spiritualité du moine, il regrette néanmoins que l'auteur n'en ait pas donné une vision plus nuancée. Jean Batany, quant à lui, reproche à Robert Bultot, dans les *Annales*, de n'avoir pas mieux examiné les causes de la doctrine du mépris du monde chez Pierre Damien, et particulièrement la simonie, danger contre lequel le moine s'est battu en rédigeant ses textes. Il reproche à Robert Bultot d'avoir gommé ce contexte – ce qu'Antoine Guillaumont, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, lui reproche également –, d'avoir formulé un jugement moral anachronique en portant un regard peut-être plus théologique qu'historique. Pour Batany, l'antagonisme entre amour et mépris du monde n'est pas, au XIe siècle, une dialectique morale, mais une dialectique sociale ; il blâme Robert Bultot d'avoir négligé les concepts de *mirabilia mundi*, d'*harmonia mundi*[769]. Le débat – Robert Bultot répliquant à travers articles et ouvrages[770] – se poursuit avec la parution, en 1965, d'un petit ouvrage collectif au titre sans doute volontairement similaire à celui de Robert Bultot : *Le Mépris du monde*[771]. Dans l'introduction, Jean-Claude Guy, spécialiste de la spiritualité des Pères du désert et particulièrement des *Apophtegmes*, souligne le « problème universel, celui de la relation du chrétien au monde temporel dans lequel il vit ». Les études du recueil sont présentées comme « un ensemble d'études historiques » visant à « éclairer la façon dont nos pères dans la foi – des premiers moines qui rompaient avec le "monde", aux laïcs du siècle passé s'assujettissant à un règlement pour vivre saintement "dans le monde" – se sont efforcés pour leur compte de réaliser sur ce point le précepte évangélique[772]. » Nulle référence directe au livre de Robert Bultot dans l'introduction, mais les orientations des articles, les propos tenus apparaissent comme une réponse à la publication de son livre. Comme le soulignent plusieurs contributeurs

---

[768] Bianca-Maria D'Ippolito, « A propos de saint Pierre Damien et du "*Contemptus mundi*" », *Collectanea S. Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, t. XXVI, 1964, p. 220-224 ; Yves Congar, *Cahiers de civilisation médiévale*, année 1964, vol. 7, n° 25, p. 64-65 ; Émile Poulat, *Archives des sciences sociales des religions*, année 1964, vol. 18, n°1, p. 178-179 ; Jean Batany, « L'Église et le "mépris du monde" », *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations.* 20e année, n° 5, 1965, p. 1006-1014 ; Antoine Guillaumont, *Revue de l'Histoire des religions*, t. 167, n° 1, 1965, p. 102-103.

[769] « Alors qu'au XIe siècle, l'opposition fondamentale se situe entre vie profane et vie religieuse, au XVIIe siècle elle se situera entre vie morale et vie immorale », ce qui constitue « le grand bouleversement subi par l'idéal de l'Occident entre le XIIe et le XVIIe siècle », « L'Église et le "mépris du monde" », *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 20e année, n° 5, 1965, p. 1013.

[770] Voir Robert Bultot, *Une Fausse querelle à propos de saint Pierre Damien*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1965, p. 13. L'ouvrage est une réponse directe à l'article critique de Bianca Maria D'Ippolito.

[771] L'ouvrage est dirigé par le jésuite Jean-Claude Guy (1927-1986). Il accueille les contributions, entre autres, de Michel de Certeau (1925-1986), jésuite également, de Louis Cognet (1917-1970), prêtre, spécialiste du jansénisme, et de Jean Daniélou (1905-1974), jésuite.

[772] Jean-Claude Guy (dir.), *Le Mépris du monde*, Paris, Cerf, 1965, p. 3.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

contemnere serait synonyme de *renuntiare* et n'aurait pas un sens dépréciatif[773]. Dans la postface de l'article de Réginald Grégoire, Jean Leclerq avoue sa perplexité quant à une notion dont il considère qu'elle ne peut se concevoir isolément. Pour lui, une lecture trop contemporaine, et sans doute anachronique, conduit à interpréter de manière négative le verbe « mépriser » ; de fait, c'est un aspect seulement du regard porté sur le monde par les moines du Moyen Âge qui est retenu par les lecteurs contemporains. L'exercice de contorsion sémantique visant à expliquer que mépriser ne signifie pas ce qu'il signifie en réalité n'a pas manqué de susciter de la part des historiens un certain nombre de critiques, parfois ironiques[774].

Mais l'intérêt de la mise au point du livre dirigé par Jean-Claude Guy réside autre part : non dans le sens de « *contemptus* », mais bien dans celui de « *mundi* ». Car c'est bien le monde qui est une notion problématique. Au XVIIe siècle, les prédicateurs, mais aussi tous ceux qui ont eu à porter l'idée du « mépris du monde », ont bien compris qu'il y avait une difficulté à prêcher une doctrine dans un monde sensiblement différent de celui du Moyen Âge où la vie monastique (évidemment absente de l'ecclésiologie protestante) n'est plus considérée comme le seul chemin pour mener à la sanctification.

II. Protestants et catholiques face au monde : des positions antagonistes ?

Peut-on faire son Salut dans le monde ? C'est la question que se posent non seulement les théologiens, mais encore toute la société laïque. Aussi de nombreux ouvrages, au XVIIe siècle, sont-ils consacrés au mépris du monde, avec une visée morale et religieuse[775]. Si les deux confessions s'accordent sur une condamnation du monde et du siècle corrompu, et si le terme « vanité » est employé des deux côtés, les implications qui découlent de ces deux notions ne sont pas les mêmes. La vanité est à la fois un sujet de consensus et, dans ses

[773] « Ce mépris […] n'est pas négatif » (Réginald Grégoire, « "Se rendre étranger aux mœurs du siècle" : "Le mépris du monde" dans la littérature monastique latine médiévale », *Le Mépris du monde, op. cit.*, p. 19).
[774] Voir les propos de Jean Delumeau dans *Le Péché et la peur, op. cit.*, p. 25 ; et ceux de Maurice Accarie dans *Le Théâtre sacré de la fin du Moyen Âge. Étude sur le sens moral de la Passion de Michel*, Genève, Droz, 1979, p. 386-388.
[775] On peut citer par exemple dans la veine protestante Thomas La Grue, *Le Mépris du Monde, fondé sur les incomprehensibles resorts de la toute divine et adorable providence : traité fort utile & fort Consolatoire dans les Conjonctures du temps present*, Amsterdam, chez Henry, & Theodore Boom, 1673. Thomas La Grue (1620-1680), médecin protestant, s'est exilé en Hollande pour fuir les persécutions.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

implications ecclésiologiques, un sujet de controverse. Nous allons voir comment un sujet commun, transconfessionnel, devient un enjeu de lutte entre les deux confessions.

A. La retraite hors du monde

Les considérations sur le mépris du monde trouvent un écho favorable dans la littérature de piété catholique du XVIIe siècle[776], qui reprend le *topos*, le justifie et l'amplifie. L'attitude qui consiste à renoncer au monde est répandue au XVIIe siècle, on en voit de nombreux exemples à cette époque, ne serait-ce que celui des Messieurs de Port-Royal des Champs[777] qui renoncent à des carrières prometteuses pour vivre dans le désert en abandonnant leur fortune, en s'astreignant à des travaux des champs et en pratiquant une vie d'ascète faite de jeûnes et de restrictions diverses. L'abbé de Rancé (1626-1700), ami de Bossuet et réformateur de la Trappe, en est un autre exemple célèbre. Après avoir mené une vie frivole et dissolue, il se convertit et fait le choix radical de se retirer du monde. Rancé illustre par son parcours et son expérience la conversion comme rupture avec la vie mondaine[778].Fait significatif, c'est la vision de la mort, du cadavre de la femme qu'il a aimée, qui l'amène à sa conversion[779]. Le renoncement au monde est, au XVIIe siècle, présenté comme un choix de vie qui permet d'échapper aux vanités et à la tentation incessante du divertissement[780],

---

[776] En effet, Jacques Le Brun décrit l'époque moderne qui naît au XVIe siècle comme « l'époque, où […] se répandent un dégoût de toutes choses, un désabusement, ce que les modernes espagnols suivis par toute l'Europe appelaient au XVIIe siècle le *desengaño*, une distance vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis de ses actes, la conviction d'une insuffisance inhérente à l'état de créature », (*Le pouvoir d'abdiquer. Essai sur la déchéance volontaire,* Paris Gallimard, 2009, introduction, p. 9. Dans cet ouvrage, l'auteur s'attache à ces figures privilégiées détentrices du pouvoir qui quittent tout pour se retrouver simple individu).

[777] Voir à ce sujet Louis Cognet, « Le mépris du monde à Port-Royal et dans le jansénisme », *Revue d'ascétique et de mystique,* t. XLI, 1968, p. 387-402 (l'article a d'abord été publié dans le livre de Jean-Claude Guy, *Le Mépris du monde, op. cit.*) ; Thérèse Monthéard, « Quelques personnages illustres », *Chroniques de Port-Royal,* numéro spécial, *Port-Royal des Champs,* 2004, p. 34-55 ; le *Dictionnaire de Port-Royal,* Jean Lesaulnier et Antony McKenna (dir.), Paris, Champion, 2004.

[778] Voir Alban Krailsheimer, « L'abbé de Rancé et la conversion (des autres) », *La Conversion au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 395-402. Il évoque d'autres conversions, celle de Madame d'Alègre, du Cardinal de Retz, de dom Muce Faure. L'idée de la communication est de montrer que Rancé était assez souple dans la direction de ces pénitents et nouveaux convertis et qu'il devait les freiner plus que les encourager. Voir l'article de Sabine Gruffat, « Autour de l'abbé de Rancé : une figuration exemplaire », *L'Esprit des lettres,* Cahiers du GADGES, n° 8, 2011, sur la dureté de la règle de Rancé, qui fait mourir de froid et de faim des moines. Voir aussi dom Lucien Aubry, « La conversation de Rancé », *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum,* t. XXV, fasc. 3, juillet-septembre 1963, p. 192-205.

[779] Marcel Israël (*Quelques aspects du thème de la vanité, op. cit.,*), y voit un lien avec le thème de la vanité. Pour le récit de l'épisode évoquant Rancé choqué par la vision du corps décapité de la duchesse de Montbazon, voir Chateaubriand, *La Vie de Rancé,* [1844], Paris, 10/18, 1965, p. 57-58.

[780] La retraite devient modèle de vie. Voir à ce sujet Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite au XVIIe siècle. Loin du monde et du bruit,* Paris, PUF, 1996. Dans cet ouvrage, l'auteur met en lumière la séduction exercée sur les esprits par la retraite religieuse et, plus globalement, par toute forme de réclusion. Voir aussi Éric Van der

Licence CC BY-NC-ND 3.0

divertissement qui menace même les ministres des Églises ; ainsi Bossuet, qui recommande les retraites, en fait neuf auprès de Rancé[781].

La spiritualité des Pères du désert et celle des divers courants ascétiques qui s'appuient sur l'injonction de la première épître de Jean, « N'aimez pas le monde », inspire les hommes et les femmes du XVIIe siècle[782]. Robert Arnaud d'Andilly (1589-1674), « illustre solitaire » selon l'expression de Frédéric Delforge[783], traduit, dans sa retraite de Port-Royal, une *Vie des saints Pères des déserts* (1647-1653)[784] et le traité sur le mépris du monde d'Eucher de Lyon (en 1672). Fuir le monde dans la retraite participe de la recherche d'une pensée consolante – stoïcienne à l'origine, reprise par le christianisme –, celle de pouvoir se retirer du monde en s'en abstrayant par la pensée. La retraite est alors le lieu idéal pour méditer dans l'apaisement des passions que suscite le monde. Mais tout le monde ne peut pas s'engager dans cette voie : il s'agit d'un choix de vie exceptionnel, souvent lié (mais ce n'est pas le cas pour les Solitaires de Port-Royal) à l'engagement dans une vie monastique. Moines et moniales, en se séparant du monde, en entrant en religion et en prononçant des vœux, appliquent les préceptes chrétiens, comme le rappelle à Port-Royal la mère Agnès dans ses *Constitutions du monastère de Port-Royal* :

> [...] vouloir conserver la grace sans pénitence, c'est vouloir l'effet sans la cause ; estant donc necessaire de mener une vie penitente pour demeurer dans la voye de salut, & le monde estant si oposé à la penitence puis qu'il ne propose qu'une voye large qui meine à la perdition, une ame touchée de l'amour de Dieu & du desir de ne perdre jamais sa grace, embrasse la Religion comme un lieu favorable que Dieu lui présente[...][785].

En offrant au monastère de Port-Royal deux tableaux qui figurent Jean-Baptiste et Madeleine pénitente, Philippe de Champaigne rappelle d'une autre manière cet impératif[786].

Schueren. *Les Sociétés et les déserts de l'âme. Approche sociologique de la retraite religieuse dans la France du XVIIe siècle*, Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises, 2001, qui met en lumière les liens, les continuités entre vie mondaine et vie retirée.

[781] Jacques Le Brun, *Bossuet*, Les écrivains devant Dieu, Desclée de Brouwer, 1970, p. 15.

[782] Dans notre corpus pictural, trois figures de sainteté, Bruno, Jérôme (ermite lui-même et biographe de deux ermites célèbres, Paul et Antoine) et Marie-Madeleine illustrent l'intérêt des hommes et des femmes du XVIIe siècle pour la vie érémitique.

[783] Frédéric Delforge, article « Andilly (Robert Arnauld d') », *Dictionnaire du Grand Siècle*, François Bluche (dir.), Paris, Fayard, 1990, p. 77.

[784] Robert Arnauld d'Andilly, *Les Vies des saints Pères des deserts et de quelques saintes escrites par des Peres & autres Anciens Auteurs Ecclesiastiques*, Paris, chez la veuve Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647-1653.

[785] [Mère Agnès], *Les Constitutions du monastère de Port Royal du S. Sacrement*, Mons, Gaspard Migeot, 1665, chap. XXXI, p. 213.

[786] « Saint Jean-Baptiste et la Madeleine sont de glorieux exemples, dont les religieuses doivent se souvenir pour tenter de les suivre. C'est bien ainsi que l'entendait Champaigne puisqu'il a offert le Saint Jean-Baptiste désignant le Christ et la Madeleine pénitente à sa fille pour sa prise de voile en 1657 », Sandrine Lely, « L'art au service de la prière : la peinture à Port-Royal de Paris », *Chroniques de Port-Royal*, n° 40, *Un lieu de mémoire : Port-Royal de Paris*, 1991, p. 112.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Pourtant, au XVIIe siècle, on constate une tendance à l'érémitisme chez les mondains. Certains font en effet le choix de se retirer de la vie de Cour, à la suite d'un événement brutal comme la mort d'un proche – ainsi Rancé (évoqué plus haut) et Antoine Le Maistre, à la suite d'une conversion. L'exemple qui s'impose ici est celui de Louise de La Vallière dont Bossuet a prononcé le sermon de vêture au Carmel de l'Incarnation en 1675[787]. D'autres, comme Pierre Seguin, ancien ligueur, ermite au Mont Valérien puis en Lorraine, donnent à leur retrait du monde une dimension politico-religieuse, puisqu'ils entendent parfois protester contre l'édit de Nantes et la politique d'alliances protestantes menée par Richelieu en prônant la radicalité religieuse[788]. Par ailleurs, l'idée de retraite dans le monde, portée par la dévotion salésienne, se développe. Les exemples ne manquent pas de laïcs aspirant à pouvoir se retirer par moments des tourbillons de la société mondaine[789], ce que fait à plusieurs reprises la peintre Madeleine Boullogne à l'abbaye de Port-Royal.

La retraite ponctuelle, pour se livrer à des exercices spirituels, est envisagée comme un moyen de purification. Elle ne concerne d'ailleurs pas exclusivement les laïcs, les prêtres séculiers peuvent aussi y avoir recours. Ainsi Lejeune recommande au futur prédicateur qui se serait souillé dans le monde de s'en retirer : « si vous avez vescu jusques à présent dans des en des saletés ou débauches, vous devez auparavant faire quelques années de penitence[790]. » Concrètement, la retraite peut se pratiquer au couvent, mais aussi dans la solitude de sa propre demeure. Le désert, lieu de la pénitence au XVIIe siècle, s'oppose en effet au monde, lieu du péché. Jean Lejeune ne manque pas de souligner avec vigueur que les saints, qui font figure de référence, l'ont eux-mêmes fréquenté :

> S. Grégoire de Nazianze, S. Basile, S. Augustin, avant que de s'appliquer à la Predication, se retirerent plusieurs années dans le desert, s'adonnant à la Penitence, & à la lecture de l'Escriture saincte : & maintenant un jeune homme de vingt-six ans, qui à peine est sorty des ordures d'une vie impure & qui n'a jamais leu la moitié de la Bible, pensera prescher avec fruict & benediction[791] !

---

[787] Bossuet, « Sermon pour la profession de Madame de La Vallière » (1675), *O.O.*, t. VI, p. 32-58.
[788] Sur cette question, voir Jean Sainsaulieu, *Les Ermites français*, Paris, Cerf, 1974, et la synthèse qu'en propose Sophie Hasquenoph dans *Histoire des ordres et des congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, dans son chapitre « Le renouveau érémitisme : un radicalisme exemplaire », p. 644-646.
[789] Ainsi Catherine de Francheville, religieuse bretonne, lectrice des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, réfléchissant aux moyens de donner la possibilité aux femmes de pratiquer ces exercices, fonde un ordre dévolu à la retraite des femmes. Son initiative est guidée par l'idée de leur permettre de chercher Dieu dans leur vie quotidienne, en les faisant accompagner par des religieuses, les Sœurs de la Retraite, formées à cette mission. François Bluche, article « Retraite », *Dictionnaire du Grand Siècle*, *op. cit.*, p. 1328.
[790] Jean Lejeune, « Advis aux jeunes Predicateurs », *Missionnaire*, t. I, n. p.
[791] Ibid., n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Bossuet invite aussi à la retraite, soulignant, devant une assemblée regroupant courtisans et famille royale, dont le mode de vie est bien éloigné de l'ascèse et de la solitude : « Il faut savoir se donner des heures de solitude effective, si l'on veut conserver les forces de l'âme[792]. » Il s'agit de se préserver, le monde étant implicitement présenté comme un lieu de dispersion de soi. Le discours sur la vanité se nourrit du constat d'une tragique destinée humaine, marquée par le péché originel et condamnée à vivre dans le monde. L'homme est asservi et vit dans l'illusion en cherchant à s'étourdir dans le divertissement ; seuls le mépris du monde et la prise de distance par rapport à celui-ci peuvent lui donner une relative liberté. Il ne s'agit pas chez Bossuet d'une prise de position tardive et radicale. D'après Jean-Pierre Landry, le « Panégyrique de saint Bernard », prononcé à Metz le 20 août 1653[793] montre que Bossuet est déjà, à cette époque, non seulement un grand orateur, mais aussi un défenseur de la doctrine ascétique. Il ne serait ainsi pas vrai que Bossuet ait durci sa doctrine à partir de 1680, le panégyrique exploitant déjà le thème du mépris du monde[794].

Se retirer physiquement du monde, de manière temporaire ou définitive, revient à obtempérer à l'injonction de mépriser le monde qu'on trouve parfois exprimée à travers l'expression, nettement moins utilisée dans notre corpus de sermons, de « mourir au monde ». La caractéristique de cette expression est d'être entendue d'emblée métaphoriquement. L'abbé de Rancé le souligne dans *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique* :

> Il est vray qu'un Chrestien qui a esté ensevely avec JESUS-CHRIST par le Baptesme, & qui a receu par ce Sacrement une vie nouvelle, dont l'esprit du mesme JESUS-CHRIST est l'ame & le principe ; doit estre mort au monde, à ses honneurs, à ses affaires, & à ses plaisirs ; mais il suffit pour satisfaire à ce devoir, qu'il y renonce par la disposition de son cœur ; Et bien qu'il luy soit permis d'en conserver la possession et l'usage, il doit neanmoins en estre tellement dégagé par un sentiment interieur, qu'il soit pauvre dans l'abondance, chaste dans le mariage, temperant dans la bonne chere, & appliqué à Dieu dans le commerce que la necessité de sa condition l'oblige d'avoir avec les hommes[795].

Bossuet, dans le « Panégyrique de Saint François de Paule », dont le premier paragraphe de la première partie porte sur la mort au monde, montre qu'elle ne s'effectue pas forcément en s'enfermant dans un monastère :

> C'est une fausse imagination que de croire que l'obligation de quitter le monde ne regarde que les cloîtres et les monastères. Ce qu'a dit l'apôtre saint Paul, que nous sommes morts et ensevelis avec Jésus-Christ,

---

[792] Bossuet, « Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche », *O.O.*, t. VI, p. 190.
[793] Bossuet, « Panégyrique de saint Bernard », *O.O.*, t. I, p. 395-424.
[794] Jean-Pierre Landry, « Le *Panégyrique de saint Bernard* : la naissance d'un grand prédicateur », *Bossuet à Metz (1652-1659)*, *op. cit.*, p. 68-70.
[795] R. P. Abbé de la Trape [sic], *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, Bruxelles, Eugène Henry Fricx, 1684, t. I, p. 2-3.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

étant une dépendance de notre baptême, oblige également tous les fidèles, et leur impose une nécessité indispensable de rompre tout commerce avec le monde[796].

Bossuet lutte contre l'erreur, la « fausse imagination », dit-il, qui ferait du mépris du monde l'équivalent d'une entrée en vie religieuse. Certes, la retraite, la solitude permettent de se rapprocher de Dieu, de prier plus efficacement ; l'exemple en est donné par le Christ lui-même, rappelle Pierre Du Moulin :

Pour prier avec plus de liberté & sans estre diverti, le Seigneur s'est retiré en un lieu à l'escart sur le sommet d'une haute montagne. […] C'est le conseil que Iesus Christ nous donne au 6. Chap. de S. Matthieu, *Quand tu pries, entre en ton cabinet, & ayant fermé ton huis, prie ton Père qui te void en secret. Et ton Père qui te void en secret, te le rendra à descouvert.* Car nous avons les esprits si legers que la moindre chose qui passe devant nos yeux detraque nostre attention[797].

Toutefois, il faut rester attentif au fait que l'isolement physique n'est pas le gage absolu d'une vie sainte. En effet, le retrait du monde est à comprendre avant tout comme un retrait de l'âme du monde. Tel pourra s'isoler et pourtant ne pas être séparé du monde. Pour les réformés, le monde est ce que l'on porte en soi. Se retirer du monde est avant tout une démarche spirituelle, qui peut s'accompagner en effet d'une solitude effective mais celle-ci n'en est pas l'élément essentiel :

Toutefois ce que nous disons touchant les prieres & sainctes pensées en la solitude souffre des exceptions. Car il y a tel qui se retire en la solitude pour fuïr le monde, qui porte le monde avec soy. Le diable a recognu que le desert estait le lieu le plus propre à la tentation, ayant choisi le desert pour tenter Iesus Christ. […] En un lieu solitaire les esprits debiles & malfaits se paissent de meditations creuses, & conçoivent aisément un orgueil, pource qu'ils ne voyent personne meilleur qu'eux[798].

Le prédicateur reprend l'exemple du Christ lui-même, tenté par Satan dans le désert mais il lui arrive aussi de se référer à Jérôme et aux tentations qui ont été les siennes dans sa retraite.

B. La retraite dans le monde

On oppose souvent catholiques et protestants sur le sujet du rapport au monde : fuir le monde serait catholique, l'investir serait protestant. Or le discours tenu au XVIIe siècle dans les sermons montre bien que si les catholiques invitent en effet à privilégier la vie sainte et l'idéal monastique, ils plaident aussi pour une dévotion civile et charitable ; tandis que les protestants, qui invitent au mépris du monde tout en condamnant la vie des religieux, mettent en avant la pratique des bonnes œuvres. Nous avons rappelé l'importance de la doctrine du

[796] Bossuet, « Panégyrique de saint François de Paule » (1660), *O.O.*, t. III, p. 450.
[797] Pierre Du Moulin, s4, D9, p. 59.
[798] Pierre Du Moulin, s4, D9, p. 60.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

mépris du monde dans la spiritualité chrétienne ; il faut cependant souligner la discordance entre un discours théorique, souvent en effet désenchanteur et désenchanté, et une pratique qui a montré l'Église œuvrant activement dans le monde. Cette dissociation entre théorie et réalité se retrouve d'une certaine manière chez les réformés au XVIIe siècle. Si les sermons utilisent toujours de manière péjorative le mot « monde », le monde n'est pas une notion péjorative pour les réformés[799] : il est en effet le lieu de la famille, du travail. La vocation chrétienne est bien de s'inscrire dans ces domaines, d'y œuvrer et d'y manifester sa foi. Max Weber, dans ses travaux sur l'influence des conceptions religieuses sur les pratiques économiques, a bien mis en lumière ce que le positionnement par rapport au monde avait de fondamental au XVIIe siècle, notamment pour les protestants[800].Les pasteurs reconnaissent la valeur du travail, de l'investissement social, ils condamnent l'oisiveté, celle des moines particulièrement. Quand ils affirment qu'il faut mépriser le monde, ils ne signifient pas s'exclure effectivement du monde et de la société.

1. Célibat, virginité et vie monastique

Les pasteurs, Pierre Du Moulin notamment, se moquent en particulier des couvents, des moines, de la virginité, du vœu de chasteté. S'éloigner physiquement du monde en rentrant dans un monastère conduit à des attitudes vaines de sens. Ils expliquent que se retirer du monde n'est pas à prendre au pied de la lettre, mais qu'il s'agit de fuir le péché et les tentations du diable. C'est en effet le sens que donne Luther à l'*Ecclésiaste* dans son commentaire, où il indique que le monde, en tant que création divine, ne peut être l'objet d'un refus. Si Dieu a créé le monde et y a placé l'homme, celui-ci ne saurait chercher à s'en exclure, et il poursuit en ironisant sur les conséquences de ce contresens :

> Ils [certains Pères et docteurs de l'Eglise] ont esté d'advis que Salomon enseigne en ce livre le mespris du monde, c'est-à-dire des choses créées & ordonnées de Dieu. Entre les autres sainct Hierome a fait un commentaire sur ce livre, par lequel il exhorte Blasille à se rendre moinesse. De là est procedée ceste belle theologie des religieux ou moynes, & a esté espandue comme un deluge par toute l'Eglise. Par laquelle theologie on enseignait que c'estait en vray Chrestien, de quitter le gouvernement domestique, la police civile, voire le ministere & office d'un Pasteur, ou plustost la charge d'Apostre, & se fourrer dedans quelque monastere, se retirer en un deser ou hermitage, se separer de toute societe & compagnie des hommes, vivre en repos & silence : & que Dieu ne pourrait estre honoré ne servy au monde. Comme

[799] *Encyclopédie du protestantisme*, Pierre Gisel (dir.), Paris, Cerf / Genève, Labor et Fides, 1995, article « Monde » de Jean-Louis Leuba, p. 1012-1013. Il n'y a pas d'article « Vanité ».
[800] Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-1905], Paris, Plon, 1964.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> si Salomon appelait Vanité, les mariages, les royaumes & dominations, les offices & ministeres de la Parole : lesqlles [sic] toutes choses il loue grandement en ce livre-cy, & les appele dons de Dieu[801].

On retrouve cette prise de position dans les sermons de Pierre Du Moulin. Dans l'un d'entre eux, le prédicateur commence son propos sur une remarque qui n'est pas sans rappeler celle d'Aristote sur l'homme en tant qu'animal politique :

> L'homme est un animal sociable, que Dieu a creé, non pour la solitude, mais pour la compagnie : Il n'est pas bon que l'homme soit seul, *Malheur à celuy qui est seul, car il n'a personne qui le releve quand il est tombé : si deux dorment ensemble ils auront plus de chaleur, & la corde à trois cordons ne se rompt pas si tost*, ce dit Salomon au quatriesme chapitre de l'Ecclesiaste[802].

Le pasteur s'appuie sur le livre de l'*Ecclésiaste* pour louer le mariage ; et, bien souvent, le pasteur se plaît à évoquer le bonheur du foyer où mari et femme s'entraident, se soutiennent, élèvent leurs enfants dans la concorde et la foi, faisant de leur famille « une petite église[803] ». La citation du livre biblique, qui se situe dès l'exorde, est à rapprocher d'un autre sermon où Pierre Du Moulin critique la vie religieuse et le célibat :

> Mais nous ne pouvons passer la superstition tyrannique & la corruption de l'Escriture, par laquelle on marie des filles à Iesus Christ lors qu'on les fait religieuses, en disant qu'ils les presentent comme une Vierge chaste à Iesus Christ, & les approprient à un mari.
> Nous ne condamnons point la virginité, ains la prisons grandement. Mais par la virginité nous entendons non seulement une intégrité de corps, mais aussi une pureté d'affections, & honnesteté interieure. […] les effets de cette profession de virginité montrent assez ce qu'on doit en penser ; car combien d'ordures sont cachees sous ce vœu de virginité ? Combien de pauvres enfans met-on là dedans, qui devenus grands, & sentans les eguillons de la convoitise, detestent ce joug intolerable ? & se voyent captifs et enveloppés sans remede ? & cuidans estre sortis du monde trouvent qu'ils y sont entrez plus avant ?[804]

La charge contre l'Église romaine, que Pierre Du Moulin a entreprise quelques pages plus haut sur le thème du pape comme « époux de l'Église », finit sur une critique sévère de la vie religieuse et de la prétendue virginité de ceux et celles qui se vouent à Dieu. Pour le pasteur, non seulement le couvent est une véritable prison, mais encore l'entrée dans les ordres, les vœux, ne sont que des marques d'hypocrisie car « le monde » ne désigne pas la société des hommes, mais bien les tentations qui habitent chaque homme : « Tel fuit le Monde en aparence qui emporte tout le Monde avec soy, & qui l'a enraciné dans son ame[805]. » De la même manière Charles Drelincourt célèbre le mariage et critique les vœux monastiques dans un sermon prononcé lors de la cérémonie de mariage d'un de ses fils et prêché sur les noces de Cana :

---

[801] Martin Luther, *Le Livre de l'Ecclésiaste autrement dict le Prescheur, familièrement expliqué par M. Luther, avec 2 versions du texte, dont celle qui est en lettre italique est de M. Emmanuel Tremel*, Genève, Jean Crespin, 1557, p. 4-5.
[802] Pierre Du Moulin, s5, D1, p. 126.
[803] Pierre Du Moulin, s8, D7, p. 160.
[804] Pierre Du Moulin, s8, D1, p. 220-221.
[805] Charles Drelincourt, « La Brieveté de la vie », R3, p. 611.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Or quand je voy la Sainte Vierge aus Noces de Cana, je ne me saurois assez étonner du procedé des Moines, & des Religieuses, comme on parle, qui font scrupule de conscience de se trouver à des Noces, sous pretexte de leur vœu pretendu de Chasteté. Mais je voudrois bien savoir si ces gens-là se croyent plus chastes, plus modestes, plus purs & plus saints que la bien-heureuse Vierge qui est un miroir de chasteté & de modestie ; & que Iesus Christ, qui est la pureté & la sainteté même[806] ?

L'idée est exposée de manière récurrente ; elle apparaît aussi dans les *Consolations de l'ame fidele*, où le pasteur s'insurge contre la volonté de se retirer physiquement du monde. Il s'appuie sur l'exemple de Loth, resté pur dans la ville la plus impure qui soit (Sodome) mais qui, retiré dans sa caverne, se livre à l'inceste. « Et tel semble n'avoir aucune part au Monde, qui loge tout le Monde en son cœur. Sous un habit de bure, il loge quelquefois plus d'envie, plus de vanité, & d'ambition, que sous l'or & la soye[807]. » Drelincourt aboutit donc à la conclusion suivante : « Il faut donc se retirer du Monde, non point ses bras et ses jambes : mais ses affections et ses convoitises[808]. » Mettre en pratique l'enseignement des Écritures ne signifie donc nullement sortir du monde, mais se convertir intérieurement.

2. Les bonnes œuvres

Cette question du rapport au monde pose naturellement celle des œuvres. Pour les protestants, si elles ne garantissent pas le Salut, elles sont les signes visibles de la foi et constituent un devoir de chrétien. Les protestants s'opposent à la sanctification par les œuvres prônée par les catholiques, mais ils n'en affirment pas moins leur attachement à l'action dans le monde dans un esprit de charité. C'est à l'occasion de la récusation des accusations d'oisiveté et d'égoïsme qu'ils expriment leur attachement aux œuvres de charité. Pierre Du Moulin l'explique dans l'exorde d'un de ses sermons :

> C'est une reproche ancienne & qui se fait encore en ce temps, par laquelle les ennemis de la vérité de l'Evangile disent qu'en exaltant la grace de Dieu, nous rendons les hommes negligens à bonnes œuvres, & qu'attribuans tout le bien que nous faisons à l'assistance de Dieu, & rien à notre franc arbitre, nous conseillons les hommes de demeurer les bras croisez, & attendre que Dieu face en nous tout ce qui luy plaira.
> En quoy ils parlent avec non plus de raison, que si sous ombre que nous demandons à Dieu notre pain quotidien, & recognoissons que nostre nourriture depend de la benediction de Dieu, nous quittions le labourage, & abandonnions le mestier par lequel nous subvenons à nostre famille. Dieu veut voirement que nous dependions de son secours, mais aussi il veut que nous travaillions. Il veut envoyer sa benediction sur nostre labeur, & non sur nostre oisiveté[809].

---

[806] Charles Drelincourt, « Les Noces de Cana de Galilée », R2, p. 624.
[807] Charles Drelincourt, *Consolations de l'ame fidèle, op. cit.*, chap. X « Quatriesme Remede contre les frayeurs de la Mort. Déraciner son cœur du Monde », p. 199.
[808] *Ibid.*, p. 202.
[809] Pierre Du Moulin, s9, D5, p. 189-190.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Si les œuvres charitables catholiques se développent grandement au XVIIe siècle sous l'impulsion du mouvement dévot et de la Compagnie du Saint-Sacrement, et si, à l'initiative de François de Sales et de Marie de l'Incarnation (1556-1618), les laïcs investissent le monde pour pouvoir y œuvrer charitablement et spirituellement[810], les protestants ne sont pas en reste. Même si les œuvres n'ont pas, pour eux, le même sens théologique[811], les réformés ont à cœur d'agir dans le monde, par les visites et les secours aux plus démunis[812], comme l'illustre l'établissement du diaconat par Calvin. La *Discipline des Églises Réformées*, qui consacre un chapitre à ce sujet (chapitre quatrième), rappelle l'importance des dons pour secourir les pauvres et les prisonniers. On ne peut exclure le fait que cette assistance soit alors une nécessité quasi vitale pour une communauté mise à mal par les persécutions du pouvoir, mais il n'en reste pas moins que les œuvres sociales jouent un rôle d'importance dans la théologie réformée[813]. C'est ainsi que Pierre Du Moulin écrit :

> Par là vous reconnoistrez que vostre foy est vraye, si elle vous incite à bonnes œuvres […], si elle forme en vous un mespris des choses terriennes, & un desir ardent d'estre avec Iesus Christ & de voir la face de Dieu[814].

Il termine son sermon sur un appel :

> C'est là la tasche du vrai fidele, apres avoir par l'examen de soi-mesme reconnu son infirmité & ses defauts, de travailler à fortifier sa foy, en implorant par prieres le secours & la grace de Dieu, & en s'addonnant aux œuvres de charité, d'humilité, de patience, de mespris de ce monde, de droiture, & de zele pour la cause de Dieu[815].

La pratique des bonnes œuvres est donc essentielle et ne contredit nullement les continuelles injonctions à mépriser le monde, comme le montrent les propos de Du Moulin, qui les associe dans une même énumération. Toutefois, si les appels à la charité sont bien présents dans les sermons protestants, ils restent très généraux et semblent participer d'une logique plus doctrinale qu'humaine. Ainsi, donner en ce monde équivaut à recevoir en l'autre ; c'est le sens, rappelé par Pierre Du Moulin, de la comparaison paulinienne entre aumône et semence (2 Cor 9, 6), qu'il met en parallèle avec le verset 1 du chapitre 11 de l'*Ecclésiaste* : « *Iette ton pain sur les eaux, car avec le temps tu le retrouveras.* Car celui qui

---

[810] Sur l'action des dévots au XVIIe siècle, voir Jean-Pierre Gutton, *Dévots et société au XVIIe siècle. Construire le Ciel sur la Terre*, Paris, Belin, 2004.
[811] Luther explique le sens des œuvres dans son *Commentaire à l'Épître aux Galates* et dans son traité *Des bonnes œuvres*, 1520. Voir Mathieu Arnold, « Martin Luther et les bonnes œuvres », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 154e année, n° 1, 2010, p. 9-32.
[812] *Les Visites charitables* de Charles Drelincourt en sont une illustration.
[813] Voir à ce sujet Céline Borello (dir.), *Les Œuvres protestantes en Europe*, Rennes, PUR, 2013.
[814] Pierre Du Moulin, s9, D10, p. 195.
[815] *Ibid.*, p. 198.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

donne l'aumosne semble ietter son bien comme s'il iettoit son pain en la riviere, mais en son temps il en cueillera un grand profit[816]. »

Bossuet, dans le « Sermon sur le mauvais riche » (*Carême du Louvre*) ou dans son « Sermon sur l'aumône » (*Carême de Saint-Germain*), et Lejeune, dans ses sermons de mission, évoquent plus volontiers l'idée de fraternité qui doit présider aux gestes charitables[817]. C'est d'ailleurs l'idée de François de Sales : œuvrer dans le monde pour convertir[818], comme il l'expose dans son *Introduction à la vie dévote*. Le petit livre du futur évêque de Genève entend faire sortir du cloître la dévotion, comme il l'explique dans sa préface :

> Ceux qui ont traicté de la devotion ont presque tous regardé l'instruction des personnes fort retirées du commerce du monde, ou au moins ont enseigné une sorte de devotion qui conduit à ceste entiere retraicte. Mon intention est d'instruire ceux qui vivent ès villes, ès mesnages, à la cour, et qui par leur condition sont obligez de faire une vie commune quant à l'extérieur, lesquels bien souvent, sous le pretexte d'une pretendue impossibilité, ne veulent seulement pas penser à l'entreprise de la vie devote, leur estant advis que, comme aucun animal n'ose gouster de la graine de l'herbe nommée *Palma Christi*, aussi nul homme ne doit pretendre à la palme de la pieté chrestienne, tandis qu'il vit emmy la presse des affaires temporelles[819].

Il exprime le souci de pourvoir à la vie spirituelle de personnes qui, par leurs charges ordinaires, en sont empêchées. Il s'agit aussi de mettre un terme à une certaine facilité, à un certain laisser-aller, qui prend prétexte d'une vie occupée pour se soustraire aux exigences de la vie spirituelle. Lejeune le rappelle également : « Vous devez donc avoir la hardiesse, dit le grand saint François de Sales, de faire savoir au monde, par votre façon de vivre, que vous n'êtes pas du monde, mais que vous êtes serviteur de Dieu[820]. »

3. Vanité des occupations mondaines

Vivre dans le monde implique nécessairement un risque, celui de se soumettre à des modes et apparences trompeuses, qui se manifestent honteusement jusque dans le temple

> Mais helas ! ne faites vous pas paroître, pour la plus-part, que vous estes encore du Monde & que le Monde est au-dedans de vous ? Et même la vanité du Monde ne paroit-elle pas en vos maisons : mais plutôt en vos palais qui semblent n'avoir esté edifiez que pour y loger des Princes & des Rois ; & ne paroit-elle pas en la somptuosité de vos habits, en la magnificence de vos meubles, en la délicatesse de vos tables ? Vous le faites paroître partout en toute rencontre. Et même dans ce Temple où l'on voit en

---

[816] Pierre Du Moulin, s1, D10, p. 22.
[817] Voir le « Sermon sur le mauvais riche », *O.O.*, t. IV, p. 211.
[818] « La vertu du dévot ne s'enferme pas dans le cloître », René Bady, *L'Homme et son « institution » de Montaigne à Bérulle (1580-1625)*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 359. Voir l'ensemble du chapitre XII « La dévotion : vertu du dévot » (p. 359-385), consacré à François de Sales.
[819] François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, [1609], Tours, Maison Alfred Mame et Fils, 1906, préface, p. 12.
[820] Jean Lejeune, Sermon LXXI. « Contre les respects humains », *Missionnaire*, Migne, col. 849.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> plusieurs une afeterie scandaleuse & une vanité ridicule. L'on y aperçoit un orgueil prodigieus, une haine & animosité infernale[821].

Le pasteur déplore un mode de vie scandaleusement fastueux dont témoigne même l'attitude (et les vêtements) de son auditoire. De son côté, Lejeune souligne la vanité des occupations mondaines et l'exigence de la pénitence, son opposé :

> Pour faire ainsi pénitence, il ne faut plus vivre à la mode, il faut quitter les vains ornements, se dispenser des visites superflues & des compagnies mondaines ; il faut éviter les bals, les danses, le jeu, le cabaret, la comédie et les autres divertissements ; il faut se tenir retiré en sa maison pour vaquer à son devoir & veiller sur sa famille ; s'adonner aux œuvres de pieté & de charité selon son pouvoir[822].

Les plaisirs du monde sont à proscrire alors qu'une vie simple et pieuse est encouragée. Le sujet occupe une part significative du *Missionnaire de l'Oratoire* et constitue même le sujet principal de certains sermons, comme celui « Contre les bals, les danses & autres divertissemens mondains » (LXII), ou encore « Des péchés qui se commettent au palais » (LXV).

Le pasteur ne cesse de mettre en garde le chrétien, et souligne la vanité du monde et des occupations qui y sont liées ; par exemple dans le sermon prêché sur Timothée 1, 17 (« *Or au Roy des siecles immortel, invisible, à Dieu seul sage, soit bonheur & gloire ès siècles des siecles* »), qui dénonce la vanité du pouvoir, comme le soulignent les propos du prédicateur : « les Empereurs ne ressusciteront pas avec leurs couronnes[823] ». De même dans le « Sermon sur nos dispositions à l'égard des nécessités de la vie », Bossuet s'exclame : « …ô mœurs dépravées ! […] on ne songe qu'à la vanité et à la pompe[824]. » Citant Chrysostome il enchaîne :

> Donc, ô siècle vainement superbe, je le dis avec assurance, et la postérité le saura bien dire, que, pour connaître ton peu de valeur, et tes dais, et tes balustres, et tes couronnes, et tes manteaux, et tes titres, et tes armoiries, et les autres ornements de ta vanité sont des preuves trop convaincantes[825].

Les invocations, les apostrophes et les énumérations sont nombreuses dans les sermons catholiques et protestants pour souligner l'inanité des richesses et de la gloire. Dans un de ses sermons, Drelincourt exhorte les auditeurs : « O hommes, qui estes si sages & si prudens dans les affaires de cette vie ! pensez à bon escient à ce qui vous arrivera à l'heure de la mort, & l'ayez toûjours devant vos yeus. » Il poursuit en une longue accumulation faite de répétitions qui martèlent le propos :

---

[821] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Epitre aus Ebreus », R3, p. 396-397.
[822] Jean Lejeune, Sermon LXXI. « Contre les respects humains », *Missionnaire*, Migne, col. 842.
[823] Pierre Du Moulin, s2, D1, p. 46.
[824] Bossuet, « Sermon sur nos dispositions à l'égard des nécessités de la vie », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 309.
[825] *Ibid.*, p. 309.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Vôtre or, vôtre argent, vos pierreries, & generalement toutes vos richesses & tous vos tresors ne vous suivront point. Vos honneurs & vos dignitez ne vous suivront point. Vos belles maisons & vos superbes palais ne vous suivront point. Vos beaux jardins & vos fruits delicieus ne vous suivront point. Vos meubles magnifiques, & vos habits pompeus ne vous suivront point. Vôtre vaisselle d'argent, vos precieus vases, & toutes vos curiositez, ne vous suivront point. Vos bonnes tables & vos festins pompeus ne vous suivront point. Vôtre musique, vos jeus, & tous vos passe-tems ne vous suivront point. Vos plaisirs & vos voluptez ne vous suivront point[826].

Tous les éléments peints dans les tableaux de Vanités ou de natures mortes sont ici répertoriés par le prédicateur, qui semble dresser un amoncellement approprié à un bûcher des vanités. De la même manière, l'énumération qu'utilise Bossuet dans la citation précédente (« tes dais, et tes balustres, et tes couronnes, et tes manteaux, et tes titres, et tes armoiries ») vise à ramener à une matérialité périssable ce que l'homme estime des grandeurs. D'ailleurs, les titres de noblesses eux-mêmes ne sont-ils pas que des « parchemins moisis[827] » comme le déclare Pierre Du Moulin ? L'énumération mime l'entassement d'objets multiples, hétéroclites, caractéristique des Vanités. C'est pourtant dans un cabinet bien ordonné que Sébastien Stoskopff choisit de représenter sa *Grande Vanité* (1641) qui, en raison même de son ordonnancement strict, apparaît à Michèle-Caroline Heck comme « une représentation tout à fait neuve de la vanité[828] » et à Hans Haug comme le « chef d'œuvre » du peintre[829]. Seule Vanité protestante de notre corpus, le tableau de Stoskopff est à cet égard intéressant et dévoile peut-être une certaine idée du monde. Le crâne, posé sur une boîte à copeaux au centre de la composition, joue le rôle d'un marqueur générique indiquant la manière dont il faut regarder les objets qui l'entourent. À gauche, des pièces d'orfèvrerie (coupes et verres) sont disposées de manière régulière sur une crédence d'apparat au-dessous de laquelle figure un luth renversé, posé sur un large bureau qui structure horizontalement le tableau. Au premier plan, un flacon sombre (peut-être, comme le dit Heck, de l'eau de vie) est posé sur un tabouret. Un peu plus en retrait, à droite, un globe céleste (un compas au pied de son support en bois) est placé devant une armure accompagnée de son épée, suspendue au mur du fond. Au fond également, se trouve un étrange cadre orné de deux vantaux dont l'un est fermé, qui pourrait être un miroir. À droite, un sablier est posé sur une petite étagère murale. Enfin, au centre, derrière et à côté du crâne sont représentés des livres fermés, debout ou couchés. Seul un livret de partitions, sous la boîte à copeaux, est ouvert. Un dessin (peut-être un comédien

---

[826] Charles Drelincourt, « La Mort des Fideles », R2, p. 865-866.
[827] « [...] la noblesse des enfans de Dieu est eternelle, ses titres sont plus anciens que le ciel & la terre, & se trouvent, non dans des parchemins moisis, mais dans le livre de vie & au conseil de Dieu [...] » (Pierre Du Moulin, s10, D2, p. 238).
[828] Michèle-Caroline Heck, *Sébastien Stoskopff 1597-1657, op. cit.*, p. 182.
[829] Hans Haug, *Sébastien Stoskopff*, tiré à part de la revue *L'Œil*, avril 1961, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

de la commedia dell'arte) dépasse de la table et apparaît comme le seul objet non rangé. Il a de ce fait un statut particulier, peut-être pour mettre l'accent sur la comédie qui se joue, et dénoncer tout à la fois l'art du théâtre et celui du dessin. Tous les objets peuvent se lire symboliquement : vanité du monde, du pouvoir, de la richesse, des plaisirs et des sens, vanité de l'apparence et du temps qui passe. D'ailleurs le quatrain sur l'ardoise à gauche formule explicitement le message (« Art, richesse, puissance, courage meurent / Le monde et toutes ses œuvres se gâtent / L'éternité vient après ce temps / Ô fous, fuyez la vanité !). Comme on le voit, le tableau offre une transposition iconographique des injonctions des prédicateurs au sujet du mépris des biens terrestres. Toutefois, le tableau présente une particularité : aucun signe de Dieu n'est apparemment visible dans cette imposante toile qui prend le contre-pied des Vanités traditionnelles par sa taille et par la disposition rangée des objets.

III. Éloge du dépouillement

A. Dans les sermons

1. La pratique de l'ascèse

Encouragée par les catholiques, la pratique de l'ascèse est considérée avec méfiance par les protestants, qui doivent néanmoins se défendre des accusations de laxisme à leur encontre. Leur refus de la pratique du Carême, de la confession, des jeûnes, des pénitences spectaculaires, des pèlerinages, du célibat du clergé, suscite la suspicion d'un relâchement moral. Les protestants se défendent avec vigueur, notamment sur la question de la pénitence en général et du jeûne en particulier : « Nous ne condamnons point les iusnes, mais la distinction des viandes[830]. » En effet, la pratique du jeûne, sur laquelle nous reviendrons dans notre troisième partie, est importante chez les réformés, qui la considèrent comme une manifestation nécessaire de la pénitence. Aussi les jours de jeûne, bien qu'ils ne prennent pas place dans un temps institué, ont lieu de manière récurrente. Si les catholiques condamnent le laxisme des protestants, les protestants condamnent les pratiques outrancières et hypocrites des catholiques : les macérations et les mortifications corporelles de toutes sortes, par exemple le port de cilices ou de chaînes hérissées de clous. Pierre Du Moulin insiste :

[830] Pierre Du Moulin, s6, D2, p. 138.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Dieu ne requiert point de nous que nous traittions nos corps avec cruauté. Celuy serait insensé ou hypocrite qui pouvant coucher en un lict, aime mieux coucher sur la dure : ou qui se ceint d'une corde pouvant avoir une courroye ou qui comme font quelques Moines, couche des planches, & a une teste de mort pour son chevet[831].

La citation est intéressante à plusieurs égards car partant de l'idée que seule la nécessité fait loi (pourquoi préférer une paillasse quand on peut avoir un lit ?), le propos glisse sur une critique des moines qui préfèrent la corde à la courroie pour se ceindre la taille. Le propos mentionne aussi au passage ce qui semble relever d'une pratique usuelle du moine mendiant : la tête de mort comme chevet, dont le tableau de Le Sueur, *La Mort de saint Bruno*, offre une illustration. Après avoir évoqué les cilices et les fouets des flagellants, qui lui inspirent une comparaison avec les prêtres de Baal, Pierre Du Moulin conclut : « Dieu ne demande pas que nous tourmentions nos corps, mais il veut que nous changions nos coeurs par un vray amendement[832]. » Pierre Du Moulin revient à plusieurs reprises avec ironie sur le sujet :

> Quand vous seriez couchés entre deux Crucifix, ou plongés iusqu'au col en un tonneau d'eau benite. Quand vous seriez comme Sainct Dominique qui se fouëttoit chaque iour trois fois d'une chaine de fer : Ou comme sainct Macaire qui a fait six mois de penitence pour avoir tué un moucheron. Quand vous auriez des patenostres ayant des grains plus gros & en plus grand nombre que l'ordinaire. Quand vous porteriez sous la chemise une ceinture de corde, & entre les épaules un scapulaire qui vous escorchast la peau, tout cela ne vaut pas le moindre grain de piété. Dieu ne veut pas que nous tourmentions nos corps, mais il veut que nous changions & repurgions nos coeurs[833].

Comparant à nouveau ces pénitents avec les prêtres de Baal qui se déchiquetaient avec des couteaux (1 R 18-28), il évoque ensuite, dans un parallèle censé être tout aussi dévalorisant, les pèlerinages des « Mahumetans » se rendant à la Mecque sur le tombeau de Mahomet « où ils se rostissent le corps sur les sables ardents. » L'exégèse de certains versets bibliques souligne clairement l'intention de préciser ce que Dieu attend du fidèle. Ainsi un sermon prêché sur Ps. 1, 2, « *Bienheureux est l'homme duquel tout le plaisir est en la loy de l'Eternel : tellement qu'il medite iour & nuict* », explique les paroles du psalmiste tout en fustigeant la pratique, nouvelle au XVIIe siècle, de la prière des Quarante heures[834] : « Il n'entend pas defendre à l'homme le manger ni le dormir, ni de vaquer à son mestier & à sa vocation. [...] Ces prieres de quarante heures qu'on prescrit en l'Eglise Romaine passent la portee de l'esprit humain[835]. »

Lejeune répond aux critiques des protestants en exposant au contraire les bienfaits de l'ascèse :

---

[831] Pierre Du Moulin, s9, D4, p. 216.
[832] Pierre Du Moulin, s4, D8, p. 76.
[833] Pierre Du Moulin, s1, D7, p. 24-25.
[834] Voir à ce sujet, *Les Cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, *op. cit.*
[835] Pierre Du Moulin, s10, D6, p. 224.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Bref, si les austérités avancent la mort, et si pour cela il est défendu d'en faire, il faudra condamner tous les premiers anachorètes et une grande partie des premiers chrétiens, qui jeûnaient presque tous les jours au pain et à l'eau : il faudra condamner tous les capucins, les récollets, les carmes déchaussés, les minimes, les bénédictins et les chartreux, qui affaiblissent leur chair par la nudité, les veilles, l'abstinence, les cilices et les autres exercices de pénitence : il faudra condamner le Sauveur [...][836].

La référence au christianisme primitif puis la longue accumulation, dont l'aboutissement ultime est la référence au Christ, visent la déconsidération des critiques, qui ne peuvent tenir face au poids des siècles et des saints.

2. La parabole du mauvais riche

Racontée par Luc 16, 19-30, la parabole du mauvais riche sert de point d'appui au sermon de Bossuet dont le texte est précisément *Mortuus est autem et dives* (Luc 16, 22). L'exorde rappelle l'argument de la parabole :

> Ses plaisirs et ses affaires partagent ses soins : par l'attache à ses plaisirs, il n'est pas à Dieu ; par l'empressement de ses affaires, il n'est pas à soi ; et ces deux choses ensemble le rendent insensible aux malheurs d'autrui. Ainsi notre mauvais riche, homme de plaisirs et de bonne chère, ajoutez, si vous le voulez, homme d'affaires et d'intrigues, étant enchanté par les uns et occupé par les autres, ne s'était jamais arrêté pour regarder en passant le pauvre Lazare qui mourait de faim à sa porte[837].

Pierre Du Moulin propose un tableau similaire, sans faire toutefois référence explicitement au mauvais riche du texte évangélique :

> A un homme enyvré de voluptés, ou embarassé de procez, & surchargé d'affaires de ce monde, qui a son esprit attaché à l'argent, & ne pense qu'aux moyens de s'enrichir, adviendra qu'allant par la ville, il sera saisi du frisson, qui sera suivi d'un pouls frequent & d'une fievre ardente.

La parabole est très souvent citée par les pasteurs car elle leur permet, comme on l'a vu, de contester le purgatoire, en soulignant le jugement immédiat auquel sont soumis les deux personnages de l'histoire. Ce n'est pourtant pas la seule exégèse proposée car ce récit permet, cette fois de manière transconfessionnelle, de mettre l'accent sur l'existence d'un ordre providentiel, certes peu visible en ce monde, mais effectif dans l'au-delà. Une juste rétribution attend chacun : « […] nous voyons en l'Evangile que le povre Lazare couvert d'ulceres est porté par les Anges au sein d'Abraham : mais le riche glonton [sic] est precipité és flammes eternelles[838]. » La question de la légitimité des biens temporels est évidemment abordée dans les sermons quand la figure du pauvre, à travers entre autres celle de Lazare, apparaît sanctifiée. Pierre Du Moulin l'affirme : « nous ne pouvons pretendre aucun droit ni proprieté

---

[836] Jean Lejeune, Sermon LXVIII. « Du jeûne et de l'institution du saint carême », *Missionnaire*, Migne, col. 812.
[837] Bossuet, « Sermon sur le mauvais riche », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 195.
[838] Pierre Du Moulin, s9, D9, p. 165.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

en ceste terre, sinon autant qu'il en faut pour couvrir nos povres corps apres la mort, iusqu'au iour de la resurrection[839]. » Les biens terrestres ne sont que vanité, d'ailleurs ils ne sont d'aucune utilité au fidèle dans l'événement essentiel de son existence, sa mort ; ils s'évanouiront sans laisser de trace. Ce sont évidemment les biens spirituels qui sont à privilégier :

> Tout ainsi que quand un navire se brise contre un rocher, ceux qui sont nuds se sauvent à nage plus aisément que ceux qui sont vestus. Ainsi quand une rude persecution s'esleve contre l'Eglise, ceux qui sont chargez de biens & d'honneurs ont beaucoup plus de peine à sauver leurs ames, & à renoncer à ce monde, que ceux que Dieu a despouïllez de richesses, lesquels se retirans en bannissemens, ne laissent rien apres eux, & portent avec eux tout leur bien[840].

L'image du naufragé qui doit s'enfuir du navire échoué est récurrente dans la prédication de Pierre Du Moulin. On la retrouve encore dans le neuvième sermon de la neuvième décade, tout entier consacré à la question de la richesse et de la pauvreté :

> [...] un riche a bien de la peine à laisser sa maison, ses biens, ses terres, ses charges & honneurs. Ses mauvais amis lui disent, voulez vous ruiner vos enfans, & achever vos iours en opprobre & calamité ? Ainsi quand un navire se brise contre un rocher, ceux qui sont nuds se sauvent plus aisément à nage que ceux qui sont chargés d'habits[841].

Le pasteur, au cours de son sermon, a montré à plusieurs reprises que la Bible tantôt exalte la richesse, tantôt la condamne. Que penser alors ? Le texte biblique se contredit-il ? Le sermon se fait l'écho du désarroi du fidèle, mais le prédicateur a le devoir de montrer que tout ce qui apparaît contradictoire est en réalité cohérent : Dieu ne condamne pas les richesses. Il a d'ailleurs voulu qu'il y ait des riches et qu'il y ait des pauvres, au nom du principe de diversité qui fonde, d'après le pasteur, l'harmonie[842]. Chacun est d'ailleurs renvoyé à ses devoirs : aux riches la « liberalité », aux pauvres « la patience ». C'est la manière dont le riche use de ses biens, la manière dont il les considère, qui importe. Dès l'instant où le riche de la parabole a négligé la charité et s'est nourri de son avarice, il s'est condamné. Le pasteur le confirme tout au long de son sermon : l'ordre social est providentiel, il n'a pas à être remis en question. La richesse n'est donc ni un problème social (notion absolument étrangère aux prédicateurs de notre corpus), ni un problème moral. En revanche, elle représente un risque, celui de se laisser happer par sa vanité et de tomber, par conséquent, dans le péché d'avarice.

L'éloge du dépouillement est donc relatif à la façon dont le chrétien use de ses biens. Cet éloge s'exprime par des injonctions : « Ne travaillez point à vous faire des thesors en la

---

[839] Pierre Du Moulin, s9, D4, p. 212.
[840] Pierre Du Moulin, s1, D2, p. 12.
[841] Pierre Du Moulin, s9, D9, p. 167.
[842] Il s'appuie en effet sur une comparaison avec l'accord musical, qui nécessite des voix inégales, pour le démontrer.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

terre, faites provision de bonnes œuvres, amassez un thresor au ciel[843] », qui servent de support à une argumentation imagée que l'on la retrouve dans les recommandations de Pierre Du Moulin à ses fils : « Les biens de ce monde, sont une glace qui ne porte point & qui se fond entre les mains. La fallace des richesses enveloppe plusieurs & les perd. » Le seul « thresor » qui vaille la peine est celui des « bonnes œuvres »[844]. C'est un sujet qui le préoccupe, il y revient plusieurs fois dans son épître dédicatoire :

> En matiere des biens de ce monde ne vous comparez point avec plus riches que vous, de peur de devenir envieux. Plustost comparez-vous avec ceux qui sont plus povres que vous, afin que vous ayez sujet de rendre graces à Dieu de ce qu'il vous traitte plus doucement qu'eux & avec plus d'abondance.

Pierre Du Moulin donne un conseil pratique et de bon sens : apprendre à se satisfaire de peu est une nécessité car personne n'est assuré contre les aléas de l'existence. C'est la raison pour laquelle il enjoint ses fils d'élever leurs propres enfants dans la sobriété :

> S'ils tombent en povreté, ils seront accoustumés à se passer à peu. Il n'y rien de plus miserable qu'un povre degousté : auquel les choses necessaires defaillent, & cependant il convoite les non necessaires : tellement qu'en la fin les choses superfluës lui deviennent necessaires.

Mais il met aussi en garde contre une trop grande austérité : « Ne soyez pas trop austeres en vostre vie, ni trop delicats & curieux. Comme il ne faut pas donner à nos corps des choses superflues, aussi il ne faut pas leur refuser les choses necessaires[845]. » L'excès est néfaste en toutes choses, que ce soit dans l'abondance – l'enrichissement étant présenté comme « une des folies des hommes[846] » – ou dans la privation.

3. Sobriété et dépouillement dans les vanités

Appeler à se séparer de tout ce qui est vain pour parvenir à l'essentiel est le message que les tableaux de Champaigne, Baugin et Stoskopff livrent explicitement au spectateur, en offrant non seulement une représentation minimale – peu d'objets sont représentés dans leurs tableaux –, mais aussi en proposant une esthétique dépouillée. Dans la *Vanité* de Champaigne, les objets représentés se limitent à trois – quatre si on prend en considération la pierre qui fait office de table – de gauche à droite, la tulipe dans le vase, le crâne et le sablier. Les objets représentés sont, de manière évidente, symboliques, à la différence des objets représentés dans *Le Dessert de gaufrettes* de Baugin et dans *La Corbeille de verres* de Stoskopff, qui « disent » d'abord ce qu'ils sont : de la vaisselle (verres, fiasque, assiette, corbeille) et de la nourriture

---

[843] Pierre Du Moulin, s3, D2, p. 66.
[844] Pierre Du Moulin, « A mes fils Pierre, Louis & Cyrus Du Moulin », D8, n. p.
[845] *Ibidem.*
[846] Pierre Du Moulin, s2, D2, p. 65.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

(vin et oublies). Le tableau de Champaigne est une allégorie de la vanité, utilisant des symboles du temps et de la mort, tandis que les deux autres, en tant que natures mortes, offrent d'abord une lecture littérale avant de suggérer un sens plus symbolique. Les trois tableaux se rejoignent dans l'éloge du dépouillement. L'homme, brutalement rappelé à sa condition mortelle dans le tableau de Champaigne, est amené à considérer les richesses temporelles et le luxe à leur juste mesure par le verre brisé du tableau de Stoskopff et le crâne dans la *Vanité*. La monochromie sombre, le cadrage serré sur ces objets, relèvent de choix formels picturaux qui correspondent au message contenu dans ces tableaux. Toutefois certains éléments intriguent : si on comprend que la profusion des verres dans la corbeille peut signifier le danger de la richesse dont la conséquence apparaît au premier plan devant la corbeille, l'unique exemplaire de l'objet dans le tableau de Baugin est plus ambigu. Certes il n'y a qu'un verre, mais celui-ci est luxueux. Le tableau est en fait construit sur des antithèses. Le fameux « dessert », mis en relief par l'éclairage, est d'une grande simplicité mais est disposé sur une assiette en étain. À la sobriété se mêle un certain raffinement.

Le petit tableau sur cuivre de Lubin Baugin figurant Jérôme en méditation concentre le regard sur le corps dénudé du saint. Le décor, très dépouillé, a justement vocation à mettre en valeur le corps encore vigoureux d'un homme dont le visage est pourtant déjà celui d'un vieillard. C'est l'ascète qui est représenté, dépouillé des oripeaux de la cardinalice – son chapeau rouge apparaît néanmoins dans le coin en bas à droite du tableau, mais comme négligemment jeté (on ne le voit d'ailleurs pas en entier), et fonctionne comme un élément d'identification du personnage représenté. De même les deux (ou peut-être trois) livres comme jetés par terre sont un rappel de l'activité érudite, et sainte, du personnage. Sans ces objets qui n'occupent qu'ne place discrète dans la toile, il est certain que l'identification du pénitent serait difficile mais le tableau joue peut-être de cette hésitation. Jérôme est assis à même le sol, les jambes ramassées vers la gauche, et son corps déhanché ne manque pas de faire penser à celui du Christ crucifié, descendu de la croix[847]. Le tableau rassemble donc de manière à la fois sobre et intense plusieurs images : celle, évidente, du saint en méditation sur la mort, comme le signale le crâne que Jérôme examine, la tête penchée en avant ; celle de la pénitence et de l'ascèse, qui accompagnent nécessairement la méditation sur la mort ; mais aussi celle, suggérée, de la mort du Christ, qui délivre et vient assurer le fidèle de la résurrection à venir. Car, pour en revenir à l'ascèse, on ne peut s'empêcher de remarquer à

[847] Dans la notice du tableau, Alain Tapié dit voir plutôt une pose à l'antique, ce qui ne nous paraît pas incompatible avec l'analyse que nous proposons. (*Les Vanités dans la peinture au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 120).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

quel point le corps du saint est beau, lisse, lumineux et chaud, les épaules sont larges. Si le saint vit dans la privation, son corps n'en porte pourtant pas les stigmates. C'est peut-être ici le corps régénéré qui est donné à voir, dans la superposition des deux corps – celui de Jérôme et celui du Christ. Ce n'est donc pas la réalité de l'ascèse qui est figurée, mais plutôt son aboutissement corporel et spirituel : le corps régénéré est celui de l'homme mort mais ressuscité.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Chapitre 3. La réécriture d'un *topos*

Considérer le thème de la vanité nous a amenée à nous pencher sur deux autres grands thèmes de la spiritualité chrétienne, inextricablement liés à celui de la vanité : la mort et le monde. Nous voudrions à présent remonter à ce qui constitue la source de la vanité chrétienne : le texte biblique. La vanité n'est pas, sans doute, une caractéristique de la pensée chrétienne. L'opposition entre la vie et la mort, le sentiment que les plaisirs de la vie, la gloire et les honneurs sont fuyants et que la vie elle-même est peu de chose, sont exprimés dans la pensée antique. L'école stoïcienne a nourri des considérations qui apparaissent comme matricielles de la notion de vanité à l'époque classique. Sénèque, auteur de la *Consolation à Marcia* et de la *Brièveté de la vie*, est une référence incontournable chez les auteurs classiques depuis Montaigne[848]. Mais la vanité, telle qu'on l'envisage au XVIIe siècle, ne coïncide pas avec ce qu'elle peut recouvrir dans l'Antiquité puisque la Révélation, et avec elle la foi, apporte une tout autre dimension au sentiment de la fragilité et de la brièveté de l'existence humaine. Si les références aux philosophes païens sont bien présentes dans les sermons – et pas toujours dans le souci proclamé de les critiquer – c'est dans la Bible que les prédicateurs puisent essentiellement leurs idées et les images chargées de les exprimer.

Même si le terme hébreu *hebel*, souvent traduit par celui de « vanité », apparaît peu dans la Bible[849], les propos sur la vanité des hommes et du monde y sont nombreux. Les épîtres pauliniennes par ailleurs fournissent la matière du discours sur la vanité, Paul est une référence privilégiée dans l'homilétique protestante. Outre que c'est dans le livre de l'*Ecclésiaste*[850] que se trouve concentré le plus grand nombre d'occurrences du mot, il est aussi incontestablement le texte où le mot « vanité » résonne le plus significativement. Il

---

[848] Voir à ce sujet le n° 23 des *Cahiers V.L. Saulnier*, *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2006.

[849] D'après Karine Lanini, environ soixante-dix occurrences dont trente-sept dans l'*Ecclésiaste*.

[850] Il y en aurait trente huit selon Emmanuel Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, Gabalda, 1912, p. 233 ; trente d'après David Banon, « De l'enfermement à l'ouverture. *Qohélet*, Paroles du Sage », *La Réception du livre de Qohélet*, *op. cit.*, p. 56. Le reste des occurrences se répartit comme suit : huit dans *Jérémie*, huit dans les *Psaumes*, cinq dans le *Livre de Job*, trois dans les *Proverbes* et trois dans *Isaïe*. Dans le Nouveau Testament, trois occurrences seulement de ματαιότης apparaissent : dans Romains 8, 20 « Parce qu'elles [les créatures] sont assujetties à la vanité » (Sacy) ; dans Éphésiens 4, 17 « la vanité de leurs pensées » (Sacy) ; dans 2 Pierre 2, 18, en revanche, il est traduit différemment : Sacy parle de « discours pleins d'insolence et de folie » quand la TOB propose : « En effet, débitant des énormités pleines de vide. »

Licence CC BY-NC-ND 3.0

s'agit, dans ce chapitre non seulement d'étudier comment l'*Ecclésiaste*, livre complexe, a inspiré les sermons mais encore de nous demander, plus précisément, quel réseau d'images sur la vanité la Bible a suscité. La lecture, l'exégèse du texte scripturaire n'a-t-il pas permis aux prédicateurs de produire une écriture particulière ?

A. Particularités du texte

Le terme « vanité » est indissociablement lié, dans la culture collective, au livre de l'*Ecclésiaste*[851] ou *Qohélet*, et cela en raison d'un seul verset qui, par sa force et sa beauté, a séduit les penseurs et les prédicateurs au point, parfois, de faire oublier le reste du texte. Ce verset, *vanitas vanitatum et omnia vanitas*, (Qo 1, 2) résume à lui seul le petit livre, ce qu'indique sa présence en ouverture et en clôture (Qo 12, 8) du texte. Le terme y est, de plus, employé de façon redondante, dans une formule poétique et hyperbolique qui rappelle le titre du *Cantique des cantiques*, mais aussi d'autres formules hébraïsantes classiques. Dans l'*Ecclésiaste*, l'expression « vanité des vanités » renforce l'idée de néant, de rien, d'absurde qui déroute le lecteur.

L'*Ecclésiaste* appartient aux livres sapientiaux avec la *Sagesse* et les *Proverbes*, le *Livre de Job*, les *Psaumes*, l'*Ecclésiastique* et le *Cantique des cantiques*. Il a été rédigé vers le milieu du IIIe siècle avant Jésus-Christ, en hébreu corrompu et teinté d'araméen, par un habitant de Jérusalem. Son intégration au corpus hébraïque de la Bible ne s'est pas faite sans difficultés mais au IIIe siècle après J.-C. il est rentré dans le canon de l'Église. Le mot « Ecclésiaste », qui donne son titre au livre, est la traduction de Qohélet « celui qui prend la parole en assemblée ». L'auteur s'exprime à la première personne du singulier et ce « je » s'identifie à Salomon. Il importe de distinguer l'auteur du livre du rédacteur des paroles liminaires et de clôture (Qo 1, 1 : « Les paroles de l'Ecclésiaste, fils de David et roi de

[851] Le livre a fait l'objet, sur un plan scientifique, d'un colloque organisé à Lyon par Laurence Mellerin qui écrit dans l'introduction des actes : « Si l'on excepte le colloque *Littérature et vanité : la trace de l'Ecclésiaste de Montaigne aux temps présents* qui s'est tenu à Paris et Port-Royal en juin 2008, la recherche récente s'est peu intéressée à l'histoire de sa réception. Cependant, aussi bien dans le judaïsme, qui en a fait un des Cinq Rouleaux et l'utilise dans la liturgie de la fête des Tentes (Soukkôt), que dans le christianisme grec, latin et oriental, où il a été abondamment cité comme partie intégrante de la trilogie salomonienne, avec les Proverbes et le Cantique des cantiques, il fait l'objet d'une riche tradition interprétative, tant sous la forme de chaînes exégétiques que de commentaires dédiés », (*La Réception du livre de Qohélet, op. cit.*, Introduction, p. 7-8). On peut aussi évoquer, sur le plan de la vulgarisation, l'émission de France Culture « Les chemins de la philosophie » du 29 août 2017 intitulée « L'Ecclésiaste, rien de nouveau sous le soleil », dont l'invité était le philosophe Denis Moreau, ainsi que le livre d'Élisabeth Quin, *Le Livre des vanités*, Éditions du Regard, 2008, à l'origine de l'exposition au musée Maillol en 2010.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Jérusalem »). Du point de vue formel, le livre se présente comme celui des *Proverbes* : il propose une collection de sentences plus ou moins reliées entre elles sans qu'il soit possible d'y cerner un ordre. On peut y voir une liste de vérités générales, parfois contradictoires, exprimées par un auteur visiblement réfractaire à la rhétorique grecque, ce qui le distingue de celui de la *Sagesse*. Sa rhétorique se caractérise par un discours discontinu où la forme brève est privilégiée.

Nombreux sont ceux qui ont cherché à retrouver les traces, les influences des philosophies grecques dans l'*Ecclésiaste*. Au début du XXe siècle, l'exégète et théologien, Emmanuel Podechard fait le point sur la question, dans une série de chapitres significativement intitulée : « L'Ecclésiaste et la philosophie grecque », déclinée en sous–parties autour de l'aristotélisme, du stoïcisme, du système d'Épicure, et de la pensée d'Héraclite. Pour Emmanuel Podechard, il n'est pas absurde de tisser des liens chronologiques entre le petit livre biblique et les systèmes philosophiques grecs. Mais il rappelle, d'une part, que les interrogations et les sentences de l'*Ecclésiaste* sont universelles, d'autre part, que les livres de l'Ancien Testament offraient déjà toute la matière au développement de cette pensée, sans qu'il soit nécessaire d'aller la chercher plus loin :

> Certaines analogies existent entre les doctrines de l'Ecclésiaste et celles du stoïcisme. Mais c'est que partout,à un certain degré de développement, les mêmes questions se posentdevant l'esprit humain. Ces questions n'ont pas été suggérées à Qohéleth par une philosophie étrangère : les difficultés qui naissent pour lui de la constatation de certains faits d'expérience sont déjà sensibles, comme on le dira, dans des auteurs hébreux plus anciens, notamment dans Jérémie, Ézéchiel et le livre de Job. II est l'héritier et le continuateur de leurpensée. Même sur des points secondaires, ou dans sa façon d'envisageret de résoudre les problèmes, il ne sort pas des conceptions sémitiques ou hébraïques. Son point de vue est surtout pratique, et il ignore les spéculationsde la philosophie grecque[852].

Le livre appartient plutôt au mouvement de la sagesse contestataire. En effet les *Proverbes* défendent une morale rétributive (justice sur terre), ce que l'Ecclésiaste conteste : il observe clairement l'absence de rétribution temporelle. Cette sagesse s'appuie sur un idéal implicite : le regret d'un ordre impossible sur terre. Il fait le constat du chaos, du désordre, comme les tableaux de Vanité en font souvent la représentation, et en cela, il se distingue de la philosophie stoïcienne.

---

[852] Emmanuel Podechard, *L'Ecclésiaste, op. cit.*, p. 94-95.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

B. Commentaires et exégèse

Une idée répandue veut que le livre ait peu intéressé – pour des raisons qui tiennent à sa nature et à son contenu – les Pères de l'Église, qui l'ont rarement commenté. En fait, si on affine cette vision[853], ce n'est pas tout à fait exact. D'abord, il faut prendre en considération le fait que les Pères n'ont pas lu le même texte que les commentateurs de la Renaissance et de l'époque classique :

> Les Pères lisent la Bible soit dans la traduction grecque de la Septante, soit dans les traductions de la Septante dans les langues du Ier millénaire. Ils n'ont pas directement accès à l'hébreu et les traductions de ce dernier se limitent aux targums araméens, au syriaque et à la Vulgate de Jérôme, qui ne s'est imposée en Orient que tardivement[854].

Il s'ensuit, peut-être, des appréciations et des développements théologiques différents selon les mots employés[855]. Des commentaires existent sous la forme de traductions paraphrasées ou encore de sermons, ceux d'Origène (v. 185-v. 253), de Denys d'Alexandrie (entre 247 et 265) dont il ne reste que des fragments[856], de Grégoire le Thaumaturge[857] (v. 210-270) et de Grégoire de Nysse (331/341-394)[858], d'Évagre le Pontique (346-399)[859] et de Didyme l'Aveugle (v. 313-398). Plus tardivement, Grégoire le Grand le commente également dans ses *Dialogues* (écrits entre 593 et 594) et cherche à expliquer les contradictions qu'il relève par la présence de plusieurs énonciateurs. Parmi les commentaires

---

[853] Le programme ANR « Biblindex » (2011-2015), a permis de préciser les liens entre le texte biblique et la littérature patristique. Il est la reprise en 2006 d'un projet nommé « Biblia patristica » (Strasbourg 1965-2000), et a pour objectif de mettre en ligne un index exhaustif des citations et des allusions bibliques dans les textes des Pères de l'Église. Voir http://www.biblindex.org.

[854] Gilles Dorival, « Texte des écritures et exégèse patristique : des relations complexes », *La Réception du livre de Qohélet, op. cit.*, p. 33. Il précise, p. 21 de son article, que « la traduction de Jérôme faite sur l'hébreu, qu'on appelle la Vulgate depuis le XIIe siècle, ne s'est imposée que tardivement, et uniquement dans le monde latin. »

[855] « Il ne faut pas exagérer les différences entre le corpus hébraïque et la Septante, car la totalité de la Bible hébraïque est présente dans cette dernière. Cependant, les livres communs présentent des différences textuelles qui sont parfois notables et susceptibles de donner lieu à plusieurs traditions d'interprétation, même si tous les écarts ne font pas l'objet d'exégèses divergentes. Les paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, commencent en grec par la célèbre formule : "Vanités des vanités", que Françoise Vinel propose de traduire par "Folie ! Folies !", dans laquelle le mot ματαιότης (*mataiotès*) est un nom abstrait de qualité. Il correspond à l'hébreu הֶבֶל (*hebel*) qui est un mot concret désignant la respiration, la vapeur qui sort de la bouche, l'exhalaison, la buée, la brume, l'obscurité. Mais la tradition d'interprétation des Sages comprend le mot comme une métaphore de la vanité. Ce sens métaphorique du substantif hébreu est d'ailleurs attesté dans la Bible elle-même », Gilles Dorival, « Texte des écritures et exégèse patristique : des relations complexes », art. cit., p. 23.

[856] Il n'existe que des fragments des commentaires d'Origène et de Denys d'Alexandrie. Voir Sandro Leanza, *L'Esegesi di Origeni al libro dell'Ecclesiaste*, Reggio Calabria, Ed. Parallelo 38, 1975.

[857] Voir Françoise Vinel, « La *Métaphrasis in Ecclesiasten* de Grégoire le Thaumaturge : entre traduction et interprétation, une explication de texte », dans *Lectures anciennes de la Bible*, CBP 1, Strasbourg, CADP, 1987, p. 191-216.

[858] Grégoire de Nysse, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, texte grec établi par P. Alexander, introduction, traduction, notes et index par Françoise Vinel, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes n° 416, 1996.

[859] Évagre le Pontique, *Scholies à l'Ecclésiaste*, trad. de Paul Géhin, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, n° 397, 1993.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

des Pères, celui de Jérôme (écrit v. 388)[860], plus spirituel et allégorique que littéral, dans la lignée de celui de Grégoire le Thaumaturge et des homélies de Grégoire de Nysse, diffère de la lecture qu'Augustin en donne dans *La Cité de Dieu* (413-426), dont l'interprétation est beaucoup plus pessimiste.

Augustin n'a pas écrit de commentaire de *Qohélet*, mais il a exploité trente et un versets, en une centaine de citations[861], de ce livre qu'il considère comme l'expression d'une sagesse divine et d'un discours prophétique. Le rapport d'Augustin à la vanité et à l'*Ecclésiaste* est un sujet qui a été étonnamment peu étudié. Augustin cite pourtant souvent des versets du livre vétérotestamentaire dans sa pastorale, dans ses écrits de controverse. Hormis l'article de Louis Chevallier et Henri Rondet, et celui plus récent de Paul Mattéi sur l'*Ecclésiaste* dans l'œuvre d'Augustin[862], aucune étude ne s'est spécifiquement penchée sur cet aspect. Ce fait est curieux étant donné la récurrence du terme *vanitas* dans l'œuvre d'Augustin, l'importance du thème dans ses écrits et surtout l'influence décisive de sa pensée sur le péché et la grâce au XVIIe siècle. Ces deux éléments – péché et grâce – ont pourtant une importance majeure dans la conception de la vanité. Paul Mattéi montre aussi qu'Augustin a pris appui sur l'exploitation de certains versets du texte pour nourrir des argumentaires dans les nombreuses controverses qu'il a menées. Ainsi dans sa querelle avec les manichéens, il utilise Qo 3, 5 c et d (il y a un temps pour tout) pour justifier la polygamie des patriarches ; dans sa querelle avec les donatistes, il rejette leur interprétation de Qo 10, 1 au sujet des « mouches mortes » ; enfin, dans sa querelle avec les pélagiens, pour prouver que le péché a affecté tout le genre humain depuis la faute d'Adam, que le monde a été créé bon mais que le péché a produit une dégénérescence. Augustin élabore une théologie du péché originel qui éclaire la déchéance de l'homme « créé dans la vérité et désormais soumis à la vanité[863] ». Pour opposer vérité et vanité, Augustin utilise les images des ténèbres et de la lumière qui renvoient à la Chute et à la rédemption. Le péché est à l'origine de la vanité de l'existence humaine. « Seule la *veritas*, c'est-à-dire le Christ, libère l'existence humaine de la

---

[860] Jérôme, *Commentaire de l'Ecclésiaste*, éd. Gérard Fry, Paris, Migne, coll. « Les Pères dans la foi », 2001. Pour une analyse du texte, voir Aline Canellis, « Le *Commentaire sur l'Ecclésiaste* de saint Jérôme », *La Réception du livre de Qohélet, op. cit.*, p. 205-227.

[861] Paul Mattéi, « L'*Ecclésiaste* chez saint Augustin. L'emploi de quelques versets dans ses polémiques à la lumière de la tradition africaine », *La Réception du livre de Qohélet*, p. 229-244.

[862] Voir Louis Chevallier et Henri Rondet, « L'idée de vanité dans l'œuvre de saint Augustin », *Revue des Études augustiniennes*, t. III, 1957, p. 221-234 ; Paul Mattei, « L'*Ecclésiaste* chez saint Augustin. L'emploi de quelques versets dans ses polémiques à la lumière de la tradition africaine », art. cit., p. 229-244.

[863] Louis Chevallier et Henri Rondet, « L'idée de vanité dans l'œuvre de saint Augustin », art. cit., p. 232.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

vanitas[864] ». La dialectique du péché et de la grâce chez Augustin étant le fruit d'une évolution, sa doctrine n'est pas la même dans les traités antipélagiens et dans *La Cité de Dieu*, ouvrage dans lequel il prend de la hauteur et considère que le péché humain n'était pas dans l'ordre des choses, qu'il n'avait rien de naturel ni de prédéterminé, que le péché n'est pas une fatalité mais une réalité contingente. Dans les traités antipélagiens, la désobéissance d'Adam affecte tout le genre humain. Pour Augustin, la concupiscence est la manifestation et la conséquence du péché.

C'est dans un des derniers livres de cet ouvrage consacré au Jugement dernier, qu'Augustin examine partiellement le propos de l'*Ecclésiaste* au livre XVII de *La Cité de Dieu*, chapitre XX. Il cite Qo 8, 15 et Qo 7, 2a-4. Il y revient plus longuement au livre XX, chapitre III. Dans les deux chapitres précédents (I et II), Augustin a abordé la question du Jugement dernier qui viendra rétablir une justice, un équilibre pour rassurer l'homme, déconcerté par ce qu'il observe autour de lui dans le monde : les bons sont tourmentés, accablés de maux alors que les méchants vivent dans la jouissance. Cette apparente absurdité est troublante, elle fait aussi l'objet de commentaires dans le livre de l'*Ecclésiaste*. C'est cette idée de chaos apparent du monde que retient particulièrement Augustin en reprenant ainsi Qo 1, 2-3 : *vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes, vanitas vanitantium, omnia vanitas* dont Anne-Marie La Bonnardière a recensé seize occurrences dans l'œuvre d'Augustin[865]. Ce dernier cite aussi Qo 2, 13-17 sur le sage et le fou qui subissent le même sort pour confirmer l'idée d'absurdité, Qo 8, 14 (qui renvoient aux persécutions des bons et aux récompenses obtenus par les méchants). Enfin il fait également référence aux deux derniers versets de l'Ecclésiaste (Qo 12, 13-14) qui concluent sur le jugement de Dieu. Pour Augustin, le texte montre bien que c'est le jugement définitif de Dieu qui importe ; il insiste donc sur sa valeur prophétique.

Philippe Sellier, à la suite de Jean Dagens, mais aussi Jean Lafond et Henri Gouhier, ont montré l'influence considérable d'Augustin au XVIIe siècle[866]. Lu, relu[867] avec attention par tous les partis religieux, il suscite de très nombreuses interprétations sur la question du péché

---

[864] *Ibid.*, p. 262.

[865] Cité par Paul Mattéi, « L'*Ecclésiaste* chez saint Augustin. L'emploi de quelques versets dans ses polémiques à la lumière de la tradition africaine », art. cit., p. 231-232. Voir le tableau des citations de l'*Ecclésiaste* et des allusions à ce texte dans l'œuvre d'Augustin établi par Anne-Marie La Bonnardière dans l'article de Paul Mattéi.

[866] « Le XVIIe siècle est le siècle de saint Augustin » Jean Dagens, *Cahiers de l'Association internationale des Etudes françaises*, Paris, 1953, n°3-5, p. 31-38. Voir aussi *Augustin et le XVIIe siècle*, Laurence Devillairs (dir.), Florence, Leo S. Olschki, 2007.

[867] En témoignent les éditions des œuvres complètes d'Augustin : édition de Louvain (1577), mais aussi la nouvelle édition des bénédictins de Saint-Maur (1679-1700).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

et de la grâce. Les *Soliloques*, dont la lecture est recommandée par Lejeune, contiennent également un commentaire des versets 20 à 23 du chapitre 8 de l'épître aux Romains, commentaire qui exploite l'idée de vanité. L'intérêt du XVIIe siècle pour la problématique de la Parole divine est de nature également à favoriser la relecture d'Augustin, et notamment son ouvrage *De doctrina christiana*, dont le livre IV sert de base à toute la poétique de la prédication.

Pour en revenir à l'*Ecclésiaste*, au Moyen Âge, ce sont les commentaires d'Alcuin (v. 730-804), conseiller de Charlemagne et abbé de Saint-Martin de Tours, du juif Abraham Ibn Ezrah (v. 1090-v. 1165), de Nicolas de Lyre (1270-1340), d'Hugues de Saint-Victor[868] (1096-1141), qui retiennent l'attention. Toutefois l'*Ecclésiaste* suscite peu de commentaires relativement aux autres livres sapientiaux : entre 800 et 1150, on n'en dénombre que dix-neuf, ce qui est très peu[869]. La moitié des commentateurs sont des moines, les autres des chanoines réguliers ou des maîtres qui enseignent dans des écoles. L'influence de l'*Ecclésiaste* apparaît surtout dans le livre d'Innocent III, *De contemptu mundi*[870], qui connaît un immense succès (il existe un nombre important de manuscrits, d'éditions, de traductions et adaptations, dès le XIIIe siècle en de nombreuses langues) et évoque la tradition du mépris du monde tout en décrivant la condition humaine. Orgueil et humilité forment le couple antithétique fondateur de la pensée d'Innocent III, l'orgueil étant la source du péché tandis que l'humilité est la vertu fondamentale du chrétien. La doctrine du mépris du monde d'Innocent III correspond bien à la tradition : d'abord, le corps est la prison de l'âme, tandis que le caractère de ressemblance avec la Divinité ne concerne que l'âme ; ensuite, l'homme ne doit pas s'abaisser à aimer les réalités qui lui sont inférieures (comme par exemple les animaux), il doit les mépriser. Lorsque les entreprises de traduction de la Bible en langues vernaculaires se font jour, l'*Ecclésiaste*, contrairement aux *Proverbes* ou au *Cantique*, semble oublié. Ce n'est qu'au milieu du XIVe siècle qu'une véritable traduction de ce livre apparaît en ancien français. Le livre fait pourtant figure de référence dans les *artes loquendi* car Qohélet est considéré comme un grand rhéteur qui sait rappeler opportunément la tempérance dans la prise de parole et

---

[868] Cédric Giraud, « Le De *vanitate mundi* d'Hugues de Saint-Victor et la tradition littéraire du *contemptus mundi* au XIIe siècle », Centro italiano di studi, 2011.
[869] Guy Lobrichon, « L'*Ecclésiaste* médiéval en Occident ou comment convertir un livre embarrassant », *La Réception du livre de Qohélet, op. cit.*, p. 254.
[870] *De contemptu mundi, Sive de miseria conditionis humanae*, composé avant 1198. Dans la *Patrologie latine* de Migne, t. CCXVII, col. 701-746.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

signaler le danger de la prolixité. Depuis le début des commentaires patristiques, le livre de l'*Ecclésiaste*, la *vanitas* et le *contemptus mundi* (avec son expression dérivée *fuga saeculi*) s'entrecroisent et tissent un discours que les moines médiévaux vont s'approprier avant que le message ne s'étende aux laïcs par le biais, notamment, de l'*Imitatio Christi*. On le sait, la doctrine du mépris du monde, qui s'appuie entre autres sur le livre de l'*Ecclésiaste*, s'est développée au Moyen Âge dans les milieux monastiques, mais n'a pas toujours été considérée de la même manière, du point de vue tant historique que théologique, par les chercheurs. Le livre de l'*Ecclésiaste* n'est pas oublié à la Renaissance et continue à susciter des commentaires, de même que le discours sur la vanité et le mépris du monde ne cesse d'imprégner les textes religieux, et particulièrement les sermons.

À la Renaissance et au XVIIe siècle, on observe en effet un grand intérêt pour le livre comme en témoignent les commentaires de Jean Maury, de François Péan de la Croullardière, ainsi que des paraphrases – libres adaptations ou amplifications du texte biblique –, comme celle de Jacques Auguste de Thou, qui correspondent à un effort de vulgarisation[871]. Le livre est également exploité dans la controverse. L'exégèse que Luther fait de l'*Ecclésiaste*[872] propose une nouvelle lecture interprétative qui s'inscrit en faux contre les interprétations précédentes, celles des Pères de l'Église, de Jérôme notamment.

> Plusieurs saincts peres et excellents docteurs de l'Eglise ont aussi abusé de ce livre de l'Ecclésiaste, lequel ils ont mal entendu. Ils ont été d'advis que Salomon enseigne en ce livre le mespris du monde, c'est-à-dire des choses créées et ordonnées de Dieu[873].

Pour Luther, le monde ne peut être vain car il est création de Dieu ; ce sont les convoitises, les désirs inappropriés de l'homme qui sont vanités. Cette interprétation ne diffère en réalité pas de celle de l'Église catholique, mais elle s'oppose à des écrits radicaux sur le sujet, comme ceux de Pierre Damien que nous avons évoqués dans le chapitre

---

[871] Jean Maury, *Le Theatre de la vanité ou Exposition morale de l'Ecclesiaste en vers,* ; François Péan de la Croullardière, *Commentaire littéral et moral sur les Proverbes, l'Ecclésiaste, la Sagesse et l'Ecclésiastique ; ensemble un autre commentaire mystique et moral sur le cantique, avec l'éclaircissement des passages dont abusent les hérétiques...*, Paris, J. de La Caille, 1673 ; Jacques Auguste de Thou, *Paraphrase Poëtique de quelques livres sacrez ; sçavoir de Job, de l'Ecclesiaste & des Lamentations de Jeremie*.Voir Véronique Ferrer, « Réformes de l'*Ecclésiaste*, entre rimes et raisons », *Les Paraphrases bibliques aux XVIe et XVIIe siècles*, V. Ferrer, Anne Mantero (dir.), Genève, Droz, 2006, p. 191-206, qui s'intéresse aux paraphrases poétiques protestantes : Accace d'Albiac (1556), Gilbert de Gondo (1587), Pierre Poupo (1590), Perrot de la Sale (1594), et s'interroge sur l'exégèse et sur la poétique de la paraphrase en mettant en évidence leurs incidences doctrinales.

[872] Sur l'exégèse nouvelle proposée par Luther et les réformateurs, voir Véronique Ferrer, « Réformes de l'*Ecclésiaste*, entre rimes et raison », art. cit., p. 191-206.

[873] *Le Livre de l'Ecclésiaste, op. cit.*, p. 4. Voir Marc Lienhard, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Le Centurion, Labor et Fides, 1983, p. 310.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

précédent. Le livre est aussi commenté par Johannes Brenz (1528)[874], dont l'interprétation converge avec celle de Luther, par Martin Bucer (1532), Philippe Melanchton[875] (1558) et Théodore de Bèze[876]. On le voit, les calvinistes ont souvent commenté le livre, avec toutefois une exception de taille, Calvin, qui n'a pas commenté l'*Ecclésiaste*, ce qui ne signifie pas qu'il n'ait pas abordé la question du mépris du monde puisqu'il a commenté le *Livre de Job*, riche de développements à ce sujet[877]. Une traduction de l'*Ecclésiaste* par Sébastien Castellion[878] a probablement été utilisée par Montaigne, dont le chapitre « De la vanité » (III, 9 des *Essais*) témoigne de la faveur spéciale de l'humaniste pour le petit livre sans oublier les sentences présentes sur les poutres de sa bibliothèque[879] : sur les soixante-cinq sentences qui y sont peintes, douze sont tirées de l'*Ecclésiaste*[880]. L'ouvrage a les faveurs des protestants comme des catholiques, comme le signalent les multiples commentaires à cette époque[881].

Ce rapide tour d'horizon de l'intérêt suscité par le livre au cours des siècles croise évidemment, sans toujours se confondre avec lui, le parcours de l'idée du *contemptus mundi* que nous avons évoqué précédemment. Le rappeler a pour objectif de mettre en lumière le lourd héritage exégétique qui accompagne l'*Ecclésiaste* jusqu'au XVIIe siècle, afin de remettre en perspective la manière dont les prédicateurs s'en emparent

---

[874] Johannes Brenz, *Ecclesiastes Salomonis cum commentariis juxta piis atque eruditis*, Haguenau, 1528.

[875] Robert Rosin, *Reformers, the preacher and skepticism : Luther, Brenz, Melanchton and Ecclesiastes*, Mayence, P. von Zabern, 1997.

[876] Théodore de Bèze, *Ecclesiastes Solomonis, concio ad populum habita, de vita sic instituenda, ut ad veram aeternamque felicitatem perveniatur*, Genève, Jean Le Preux, 1588.

[877] Jean Calvin, *Sermons de M. Jean Calvin sur le livre de Job. Recueillis fidelement de sa bouche selon qu'il les preschoit. Avec deux tables : l'une des passages de l'Escriture qui y sont exposez et alleguez : l'autre des principales matieres*, Genève, François Perrin, 1569.

[878] Sébastien Castellion, *Les Livres de Salomon (Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques)*, [1555], éd. Nicole Gueunier et Max Engammare, Genève, Droz, 2008.

[879] « Si, comme le montre Antoine Compagnon, les citations directes de l'*Ecclésiaste* sont relativement peu nombreuses dans le corps de l'œuvre, le thème de la vanité des choses irrigue néanmoins la totalité de la pensée de l'auteur », Frank Lestringant, « Quelques réflexions à propos du chapitre III, 9 des *Essais*, "De la vanité" de Montaigne », *Études Épistémè*, n° 22, 2012. « En tout, entre les sentences et les essais, Montaigne cumule une cinquantaine d'emprunts bibliques distincts, dont quatorze, proportion considérable – entre le quart et le tiers –, en provenance de L'*Ecclésiaste*. Aucun autre livre de la Bible n'a de loin la même importance pour l'auteur des *Essais* », Antoine Compagnon, « "Vaines pointures, mais toujours pointures" : Montaigne et L'*Ecclésiaste*. », *Littérature et vanité, La trace de l'*Ecclésiaste *de Montaigne aux temps présents*, Jean-Claude Darmon (dir.), Paris, PUF, 2011, p. 10-11.

[880] Voir Jean-Claude Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, Paris, PUF, 1998. Voir aussi Alain Legros, *Essai sur poutres : peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2000. Voir le site MONLOE (Montaigne à l'œuvre).

[881] Érasme est l'auteur d'un petit traité (œuvre de jeunesse) intitulé *De contemptu mundi* ; c'est le cas aussi d'un franciscain espagnol (auteur par ailleurs d'un traité de rhétorique « borroméenne »), Diego de Estella et de Jean de Pineda (*Commentarium in Ecclesiastem*, Anvers, 1620). Jean Mercier, protestant, (1525 ?-1570), professeur d'hébreu, a également commenté l'*Ecclésiaste* (Voir le *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, Dom Augustin Calmet, Genève, 1730).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

II. Les leçons de l'*Ecclésiaste* : convergences et dissonances

A. L'intérêt du XVIIe siècle pour l'*Ecclésiaste*

De fait, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, l'*Ecclésiaste* est devenu un lieu incontournable de la littérature morale. Il bénéficie d'une grande faveur dans tous les milieux de la société, qu'ils soient dévots, ou au contraire libertins et sceptiques[882]. Les libertins justifient leur hédonisme par des références à l'*Ecclésiaste* dont la teneur, chose qu'ils se plaisent à souligner, entre en contradiction avec le contenu d'autres livres bibliques ; le propos du livre leur serait donc favorable. De leur côté, les religieux critiquent la manière dont les libertins l'utilisent à leurs fins et dont ils détournent son sens. L'ouvrage du père Garasse (1585-1631) *La Doctrine curieuse des b[e]aux esprits de ce temps ou prétendus tels*[883] est un exemple de cette littérature polémique. Dans ce traité, il se fait fort de dénoncer les pensées hérétiques de toutes sortes, qu'elles proviennent des milieux libertins, sceptiques, ou qu'elles émanent de pasteurs réformés comme Pierre Du Moulin, cible privilégiée du père Garasse. Pour ce père jésuite, ces milieux hérétiques ne forment d'ailleurs qu'un seul et même groupe ennemi de la foi, qui ne cesse de détourner la parole vraie[884]. L'association entre hérétiques et libertins n'est pas reprise par Bossuet qui se concentre, en tout cas dans ses Carêmes, sur une seule de ces catégories. Ainsi, dans l'exorde du « Sermon sur la Providence », il se donne ouvertement pour objectif de combattre les libertins :

> Les libertins déclarent la guerre à la providence divine, et ils ne trouvent rien de plus fort contre elle que la distribution des biens et des maux, qui paraît injuste, irrégulière, sans aucune distinction entre les bons et les méchants. C'est là que les impies se retranchent comme dans leur forteresse imprenable, c'est de là qu'ils jettent hardiment des traits contre la sagesse qui régit le monde[885].

Bossuet souligne ici un de leurs arguments majeurs : le désordre, l'injustice qui règnent sur le monde auxquels il oppose « la sagesse ». Outre les libertins et les dévots, les moralistes classiques baignent dans une culture qui débat passionnément sur l'*Ecclésiaste*. À la différence de Montaigne, ils le citent peu : aucune citation de l'*Ecclésiaste* ne se trouve chez

---

[882] Maxime Normand, *Le Souffle de la sagesse :sagesse biblique et littérature morale dans la seconde moitié du dix-septième siècle en France*, Paris, Cerf, 2018.
[883] François Garasse, *La Doctrine curieuse des b[e]aux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'Estat, & aux bonnes Mœurs, combattue et renversee par P. François Garassus, de la Compagnie de Iesus*, [1623], Paris, Sébastien Chappelet, 1624.
[884] Sur le père Garasse, voir la thèse soutenue par Julie Menand à Lyon en 2016 : *Le père jésuite François Garasse : un écrivain engagé du premier dix-septième siècle*, sous la direction de Laurent Thirouin.
[885] Bossuet, « Sermon sur la Providence », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 217.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

La Fontaine, La Bruyère, La Rochefoucauld, et très peu chez Pascal. Mais, si les citations sont peu nombreuses, les résurgences du texte sont partout et nourrissent la réflexion à travers différents motifs : jeunesse et vieillesse, bonne et mauvaise richesse, et bien sûr la vanité, thème central et leitmotiv de l'*Ecclésiaste*. C'est en 1673 que Louis-Isaac Lemaître de Sacy publie sa traduction du petit livre[886]. La chronologie de son entreprise de traduction de l'Ancien Testament, qui commence en 1672 avec le livre des *Proverbes*, montre significativement l'intérêt du traducteur de Port-Royal, mais aussi plus largement des jansénistes et des moralistes de cette époque, pour les livres sapientiaux en général et pour l'*Ecclésiaste* en particulier. Lemaître de Sacy en fait un éloge appuyé :

> Jamais ce grand Roi [Salomon] que l'on est venu admirer des extrémités du monde, n'a parlé en notre langue avec plus de majesté, et d'une manière plus éclatante et plus solide, soit qu'il fasse la fonction de Prédicateur général du genre humain, pour découvrir la vanité et le néant des créatures dans toutes les conditions, soit qu'il explique les mystères les plus relevés de la sagesse de Dieu en elle-même, ses opérations dans les âmes, et le malheur de ceux qui n'agissent point par ses mouvements[887].

Bossuet lui-même recommande particulièrement la lecture du sapiential aux religieuses :

> Pour ce qui regarde l'Ancien Testament, les livres dont tout le monde peut tirer le plus de profit, sont les Proverbes de Salomon, son Ecclésiaste, le livre de la Sagesse et l'Ecclésiastique. […]
> Il faut apprendre dans l'Ecclésiaste à mépriser tous les biens du monde, et même à mépriser l'homme, selon ce qu'il a de corporel, où il n'est guère élevé au-dessus des bêtes : mais il se doit estimer beaucoup par le rapport qu'il a à Dieu, comme il paraît au dernier chapitre.
> On apprend, par la même raison, à mépriser aussi les belles qualités de l'esprit, qui ne se rapportent pas à cette fin ; la science, la sagesse humaine, qui, sans la crainte de Dieu, n'est qu'erreur et qu'illusion, et ne produit à l'esprit qu'un vain travail. En un mot, ce livre est fait pour dégoûter l'homme de tout ce qui est sous le soleil ; et par là il est très propre aux âmes retirées du monde.[888]

La lecture du livre de l'*Ecclésiaste*, profitable à tous, paraît particulièrement appropriée à ceux qui ont choisi de vivre en retrait du monde pour se consacrer à la sagesse de Dieu. Si Qohélet amène à mépriser la chair, il n'est guère plus clément avec l'esprit : seule l'âme est digne d'intérêt. Le texte débusque sans concession les vanités partout où elles se cachent. Aussi les prédicateurs y puisent-ils non seulement matière à alerter le fidèle sur l'inconstance et l'inconsistance des choses de ce monde, mais aussi matière à le réprimander pour son goût trop prononcé pour la vie terrestre.

---

[886] Dans le même volume paraissent également ses traductions du livre d'*Isaïe* et du livre de la *Sagesse*.

[887] Cité dans *La Bible*, traduction de Lemaître de Sacy, introduction à l'*Ecclésiaste* de Philippe Sellier, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1990, p. 787.

[888] Bossuet, *Instruction sur la lecture de l'Écriture Sainte, pour les Religieuses & Communautés de Filles dans le Diocèse de Meaux*, *Œuvres*, Paris, Louis Vivès, 1862, p. 3. Le texte a été composé à l'attention des religieuses de Meaux (Voir René-Marie de La Broise, *Bossuet et la Bible. Étude d'après les documents originaux*, [1891], Genève, Slatkine reprints, 1971, p. 261).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Le discours plaît, alors même que la rudesse de sa langue, la noirceur de son propos ne constituent pas, *a priori*, des attraits. La forme brève de l'*Ecclésiaste* est peu goûtée au début du XVIIe siècle (alors que le fragment sera fort apprécié des moralistes de la fin du siècle[889]) : la vogue du long traité de morale traduit l'habitude et le goût des moralistes pour le discours développé. Mais la poétique de l'*Ecclésiaste*, si particulière, surprend, intrigue et fascine. On finit par considérer son écriture comme sublime, les commentateurs s'enchantent pour ce discours répétitif et cyclique.

Le style déroutant n'est pas la seule raison de cet engouement : du Moyen Âge à la période classique, la grande figure exemplaire de Salomon participe au succès de l'ouvrage. Salomon, le roi pécheur, est un *topos* littéraire et philosophique. Le personnage a de quoi fasciner : roi mais aussi écrivain, sage dont le discours est néanmoins ambigu : il faut jouir du temps présent, c'est tout ce qui reste à l'homme ; mais toute jouissance est vaine. Si on sait, dans la deuxième moitié du siècle, que Salomon n'est pas le véritable auteur du livre[890], il reste néanmoins toujours, pour les prédicateurs, la figure auctoriale de référence, il est désigné souvent comme le « Sage », par exemple par Paul Ferry et Charles Drelincourt, qui se réfère à plusieurs reprises au « plus sage Roy de toute la terre ». Les pasteurs se plaisent à souligner l'origine royale de l'auteur : il leur semble tout à fait intéressant et significatif qu'un roi ait pu tenir de tels propos. Si Salomon est reconnu, il est souvent aussi convoqué comme figure courante du pécheur. Bien que sa vertu soit constamment célébrée, il a aussi péché. Ainsi, Lejeune commence par dresser un portrait mélioratif de Salomon : « devot, & plein d'amour de Dieu, détaché de l'affection aux biens de la terre, & à la gloire du monde » ; mais très vite, il souligne ses travers et ce qui a fait de lui un homme livré aux vanités de l'existence :

> Et par ce qu'il donna toute liberté à ses sens, il fust curieux de sçavoir tout. Il voulut esprouver la douceur des divertissemens & recreations innocentes ; il tomba tres-malheureusement ; il se veautra comme un

---

[889] Sur le fragment au XVIIe siècle, voir le chapitre 11 de l'ouvrage de Louis Van Delft (*Les Spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, Laval, Presse de l'Université, 2005) intitulé « Poétique du fragment ».

[890] « Le caractère pseudo-salomonien du livre de Qohéleth et sa date tardive ne furent solidement confirmés qu'en 1644 quand l'humaniste hollandais Hugo Grotius (de Groot) publia ses "Annotata ad Vetus Testamentum". Argumentant d'un point de vue philologique, il releva qu'une grande partie du vocabulaire de Qohéleth ne se retrouve, parmi les textes bibliques, que dans les livres récents de Daniel, d'Esdras et des Chroniques », Martin Rose, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, p. 14. Bertrand Pinçon indique que depuis le milieu du XVIIe siècle, « il est acquis […] que le livre n'est écrit ni par Salomon lui-même, ni de son temps. La langue comme le style et le contenu attestent que l'on a clairement affaire à une pseudépigraphie de l'époque hellénistique», « Qohélet, un sage devant la crise : le point de vue d'un bibliste », art. cit., p. 37.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> pourceau dans le bourbier des voluptez charnelles : il adora les idoles des femmes qu'il aymoit, & nous a laissez incertains de son salut, ou de sa reprobation[891].

Salomon est une figure exemplaire : riche, adulé, comblé, il a compris que tout, néanmoins, dans cette vie, n'est qu'éphémère. Ce qui fait dire à certains que c'est après sa chute que Salomon a rédigé l'*Ecclésiaste* : « Et y a grande apparence qu'il [Salomon] a escrit l'Ecclesiaste depuis sa cheute, pource qu'il y parle comme rassasié de voluptez, & ayant recognu que tout est vanité & affliction d'esprit[892]. » Lejeune évoque longuement cette figure ambivalente à l'image de l'homme :

> Son fils Salomon ne fut pas mieux avisé que lui : il était doué d'une si grande sagesse, qu'on le nommait le Sage par excellence. Les reines de Saba venaient tout exprès de bien loin pour le consulter et pour admirer sa sagesse : ses pensées étaient des prophéties, ses paroles des oracles et ses écrits des livres canoniques ; mais depuis qu'il se fut jeté dans l'occasion, il dit de soi-même : Je suis le plus grand fou de tous les hommes [...][893].

Le propos de Lejeune – dont la référence scripturaire est 1 R 1-8 – insiste sur le parcours chaotique d'un homme qui, bien que sage, (on vient chercher, auprès de lui, des conseils avisés) n'a pu éviter de tomber dans le péché. Pourtant la folie de Salomon lui permet paradoxalement d'exprimer un discours de sagesse que les hommes doivent lire et méditer.

B. Tout est vanité

Deux grands motifs de la vanité se retrouvent dans les sermons : le désordre du monde et la vanité du pouvoir et des richesses. Prédicateurs catholiques et protestants se rejoignent sur ces sujets, en puisant dans le chapitre 3 de l'*Ecclésiaste*[894]. Le désordre du monde est, en particulier, le thème du « Sermon sur la Providence » du *Carême du Louvre* : l'*Ecclésiaste* est longuement cité par Bossuet au début de ce sermon, qui amplifie la glose proposée par Augustin dans *La Cité de Dieu*. Il constate le désordre, la confusion du monde, mais remarque que le sage Qohélet a su lire les événements : le Jugement dernier rétablira la justice et viendra récompenser le bon et le fidèle, tandis qu'il punira le méchant et l'impie.

> [...] le même Ecclésiaste, qui nous a découvert la confusion, nous mènera aussi à l'endroit par où nous contemplerons l'ordre du monde. *J'ai vu*, dit-il, *sous le soleil l'impiété en la place du jugement, et l'iniquité dans le rang que devait tenir la justice* : c'est-à-dire, si nous l'entendons, l'iniquité sur le tribunal, ou même l'iniquité dans le trône où la seule justice doit être placée. Elle ne pouvait pas monter

---

[891] Jean Lejeune, Sermon XV. « De la durée de la vertu de pénitence, qui doit être toute la vie », *Missionnaire*, Migne, col. 334.
[892] Pierre Du Moulin, s3, D5, p. 66.
[893] Jean Lejeune, Sermon XXII. « De la fuite des occasions, qui est nécessaire à la vraie pénitence », *Missionnaire*, Migne, col. 247.
[894] Voir en annexe le tableau des occurrences des versets de l'*Ecclésiaste* cités dans les sermons.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> plus haut ni occuper une place qui lui fût moins due. Que pouvait penser Salomon en considérant un si grand désordre ? Quoi ? que Dieu abandonnait les choses humaines sans conduite et sans jugement ? Au contraire, dit ce sage prince, en voyant ce renversement, « aussitôt j'ai dit en mon cœur : Dieu jugera le juste et l'impie, et alors ce sera le temps de toutes choses : *Et tempus omnis rei tunc erit*[895]. »

Le sujet, essentiel, est souvent développé, et pas seulement dans une perspective polémique pour combattre les libertins. Il est lié à la question de la Providence et aux signes perceptibles ou non de la présence de Dieu en ce monde. Prêchant sur le jugement de Dieu et sur la nécessité non seulement de rappeler sa venue mais encore d'en expliquer le sens, Pierre Du Moulin ne peut que commenter le constat de la prospérité des méchants en ce monde. Mais cet état favorable ne durera pas, c'est ce qu'il lit dans les deux versets de l'*Ecclésiaste* qu'il cite : « Comme dit Salomon au 3. chap. de l'Ecclesiaste, *I'ay veu une chose sous le Soleil, c'est qu'au lieu ordonné pour faire iustice, là est meschanceté. Dont i'ay dit en mon cœur, Dieu iugera le iuste & l'injuste, car il y a un temps pour toute chose & sur toute œuvre*[896]. » Plusieurs autres passages de l'*Ecclésiaste* évoquent amèrement le règne des méchants, source d'inquiétude pour le fidèle. Le chapitre 9 est également sollicité par Bossuet dans le « Sermon sur la Providence » et par Drelincourt dans le « Le Profit des Chastimens » :

> J'ai vu, dit le même Ecclésiaste, que toutes choses arrivent également à l'homme de bien et au méchant, à celui qui sacrifie et à celui qui blasphème : *Quod universa aeque eveniant justo et impio..., immolanti victimas et sacrificia contemnenti...Eadem cunctis eveniunt*[897]. »
>
> « Car selon le dire du Sage. *Tout avient pareillement à tous : un même accident arrive au juste & au méchant : au bon, au net & au soüillé : au sacrifiant & à celuy qui ne sacrifie point*[898].

Pouvoirs et richesses sont bien sûr condamnés, méprisés dans Qo 1, 2 « Ainsi tout ce qu'il y a de force &de splendeur, de gloire & de magnificence en toutes les Couronnes, & en tous les Empires du monde se reduit à neant. Vanité des vanitez, tout est vanité[899]. » Mais ce sont les chapitres 5 et 6 de l'*Ecclésiaste* qui sont davantage exploités et dans des perspectives parfois assez différentes : Lejeune, qui cite « Celuy qui ayme les richesses, n'en tirera point du fruict : *Qui amat divitias fructum non capiet ex eis* [*Eccles.* 5. 9][900] » utilise le verset pour prêcher sur un des dix commandements : l'interdit du vol. Du Moulin, quant à lui, fait le lien avec le chaos du monde, et met davantage l'accent sur l'irresponsabilité parfois de ceux qui sont riches : « C'est ce qu'enseigne l'Ecclesiaste au 6. chapit. *Il y a* (dit-il) *un mal que i'ai veu*

---

[895] Bossuet, « Sermon sur la Providence », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 222.
[896] Pierre Du Moulin, s2, D3, p. 28-29.
[897] Bossuet, « Sermon sur la Providence », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 221.
[898] Charles Drelincourt, « Le Profit des Chastimens », R3, p. 517-518. Il exploite à nouveau la citation dans le « Sermon sur l'Evangile nostre Seigneur Iesus Christ sur S. Luc », R1, p. 387-388. Voir notre tableau en annexe.
[899] Charles Drelincourt, « Sermon pour le Iûne », R1, p. 294.
[900] Charles Drelincourt, « La Repentance de l'Enfant prodigue », R3, p. 66.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

sous le Soleil, à sçavoir qu'il y a un homme auquel Dieu donne des richesses tant & plus, mais Dieu ne l'en fait pas maistre pour s'en servir. Ce qui est vanité & un mal fascheux[901]. » Drelincourt enfin, exploite également le verset, mais dans une autre perspective, en revenant à l'idée que l'amour de la richesse constitue l'essence même de la vanité. Prêchant sur l'enfant prodigue, il cite puis explique : « *Car celuy qui ayme l'argent n'est pas assouvi par l'argent ; & celuy qui ayme un grand train n'en est pas noury*. Les honneurs du monde enflent le cœur de vanité, mais ils ne le remplissent d'aucun contentement solide. » Le sujet de la vanité du pouvoir et des richesses est fréquemment abordé dans les sermons, sans que les sentences de l'*Ecclésiaste* y viennent toujours résonner de manière explicite. Le rabaissement des grandeurs est un devoir incontournable pour le prédicateur comme l'illustre Charles Drelincourt utilisant le déictique « vous » pour s'adresser directement à son auditoire :

> Vous qui estes enflez de vanité & boufis d'orgueil, à cause des honneurs que vous recevez au monde, & des charges eminentes que vous possedez, souvenez-vous que vous mourrez comme la lie du peuple, & que l'on ne vous ensevelira pas point avec vos dignitez & vos grandeurs : mais en dépoüillant la pourpre, vous revêtirez une robe de vers[902].

Mais, dans un sermon portant sur le respect dû aux rois, le pasteur doit tout de même rappeler, sans qu'il y ait là aucune contradiction, que ceux qui détiennent le pouvoir temporel tiennent leur pouvoir de Dieu. Il fustige à cette occasion les Anabaptistes qui veulent supprimer toute forme d'autorité (hormis celle du Christ) :

> Arriere d'icy les fanatiques, & la malheureuse secte de certains Anabatistes, qui voudroient exterminer de dessus la face de la terre, tous les Princes & les Magistrats qui y commandent. C'est vouloir faire la guerre à Dieu, qui a étably ce saint ordre & cette admirable police, sans laquelle il n'y auroit que desordre & que confusion au monde. Ce ne seroit plus un monde, un lieu de grace & de beauté : mais ce seroit une vraye caverne de brigands[903].

L'idée d'ordre, à dimension politique ici, est à nouveau convoquée. Il est clair que certains hommes bénéficient en ce monde de privilèges, conformément à la volonté de Dieu ; pour autant la mort ne les épargnera pas plus que les autres. Aussi faut-il préférer la maison du deuil à celle où se déroule le banquet, dit l'*Ecclésiaste* au chapitre 7. Préférer l'affliction à la joie en ce monde, c'est se mettre du côté de Dieu, rappelle Drelincourt : « Si nous sommes en afliction, Dieu nous viendra visiter & bandera nos playes. Car il pratique luy-même ce à quoy il nous exhorte par la bouche du Sage [*Ecc. 7*]. Il entre plutôt en la maison de dueil qu'en la maison de ioye[904]. » C'est la même idée que soutient Pierre Du Moulin : « ce

---

[901] Pierre Du Moulin, s3, D2, p. 70.
[902] Charles Drelincourt, « De l'Honneur qui est deu aus Roys, et à Iesus Christ le Roy des Roys », R1, p. 535.
[903] *Ibid.*, p. 526-527.
[904] Charles Drelincourt, « Le Triomphe de la Foy », R1, p. 144.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

tremblement est bon & salutaire : Et la sentence de Salomon est veritable au 7. de l'Ecclesiaste, *Mieux vaut aller en la maison de dueil qu'en la maison de banquet : car en celle l'à est la fin de tout homme, & le vivant met cela en son cœur*[905] ». Le missionnaire oratorien Lejeune va dans le même sens et explique en effet :

> On fait encore le Caresme pour celebrer les obseques & le deüil anniversaire de la mort de nostre Sauveur : or le deüil & les funérailles sont si incompatibles avec la bonne chere, que le S. Esprit les contre-distingue & oppose. Il vaut mieux, dit-il, aller en une maison où l'on fait le deüil, qu'en celle où l'on fait un festin [*Melius est ire ad domum luctus, quam ad domum convivii, Eccles.,* 7. 3][906].

L'utilisation qu'il fait du verset prend cependant place dans un propos visant à justifier l'institution du Carême – que les protestants ne reconnaissent pas –, mais il peut aussi évoquer l'idée de manière plus générale, pour fustiger les plaisirs terrestres : « Bref l'Ecclésiaste dit, que les hommes sages se plaisent ez lieux où il y a du dueil, & de la tristesse : Et que les fols se plaisent és compagnies où il y a des esbats, & réjouyssances mondaines *(Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia* [*Eccles.,* 7. 5][907]. » Préférer le deuil au banquet, c'est préférer la mort à la vie et s'en remettre à Dieu, dont il faut craindre le jugement.

L'*Ecclésiaste* se clôt sur diverses recommandations, dont celle qui concerne l'injonction à craindre Dieu et à suivre ses commandements, ce que ne manquent pas de rappeler les pasteurs. Ces recommandations qui s'expriment dans les péroraisons des sermons font écho au verset 19 du chapitre 7 de l'*Ecclésiaste*, que Lejeune cite à deux reprises en latin sans traduction et une fois sans référence au texte : « *Qui timet Deum, nihil negligit*[908] ». Drelincourt s'y réfère également mais évidemment en français : « Enfin, celuy qui craint Dieu sort de tout[909]. »

C. Usages particuliers

Dans notre corpus, composé de quelque cent trente sermons catholiques et de cent quarante-cinq sermons protestants, on relève dix-sept citations de l'*Ecclésiaste* dans les sermons catholiques contre cinquante-six dans le corpus protestant. Le déséquilibre pourrait indiquer un intérêt plus grand des réformés pour le livre mais il faut tenir compte du fait que les citations bibliques sont numériquement moins importantes dans la prédication catholique

---

[905] Pierre Du Moulin, s1, D8, p. 18.
[906] Jean Lejeune, Sermon LXVIII. « Du ieusne, et de l'institution du saint Caresme », *Missionnaire*, t. II, p. 774.
[907] Jean Lejeune, Sermon LXII. « Contre les bals, danses, comedies & autres divertissemens mondains qui sont allumettes de luxure », *Missionnaire*, t. II, p. 594.
[908] Jean Lejeune, Sermon XI et XL.
[909] Charles Drelincourt, « Sermon pour le Iûne », R1, p. 302.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

qui a recours à d'autres autorités (les références patristiques y occupent une large place). Bossuet est celui qui le cite le moins souvent : seulement trois citations dans les Carêmes. Néanmoins, on sait que le livre suscite son intérêt puisqu'il en proposera un commentaire, *Liber Ecclesiastes*, comme nous l'avons déjà indiqué. Il faut aussi mentionner que Bossuet a fourni une magistrale exploitation du *vanitas vanitatum* dans l'oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre, discours qui se prête particulièrement bien, à l'occasion de la mort d'un Grand, à l'emploi de la référence[910]. Il ne s'en tient pourtant pas à la péricope, qu'il dit avoir choisie comme par réflexe, sans dessein particulier :

> *Vanité des vanités, et tout est vanité !* C'est la seule parole qui me reste ; c'est la seule réflexion que me permet, dans un accident si étrange, une si juste et si sensible douleur. Aussi n'ai-je point parcouru les Livres sacrés pour y trouver quelque texte que je pusse appliquer à cette princesse. J'ai pris, sans étude et sans choix, les premières paroles que me présente l'Ecclésiaste, où, quoique la vanité ait été si souvent nommée, elle ne l'est pas encore assez à mon gré pour le dessein que je me propose[911].

Son ambition est de traiter de l'ensemble du livre biblique puisqu'il le voit comme porteur d'un double discours : l'homme est vain, il est mortel, il n'est attiré que par ce qui est fumée et illusion ; mais en même temps, s'il s'en remet à Dieu, il est sauvé de cette vanité :

> Encore une fois, tout est vain en l'homme, si nous regardons le cours de sa vie mortelle ; mais tout est précieux, tout est important, si nous contemplons le terme où elle aboutit, et le compte qu'il en faut rendre. Méditons donc aujourd'hui, à la vue de cet autel et de ce tombeau, la première et la dernière parole de l'Ecclésiaste ; l'une qui montre le néant de l'homme, l'autre qui établit sa grandeur[912].

Pour Bossuet le livre de l'*Ecclésiaste* offre un discours éminemment dual qu'il lui importe de mettre en lumière, non seulement pour honorer la mémoire d'Henriette d'Angleterre, mais encore pour convertir ses auditeurs, particulièrement choqués par le décès prématuré de la princesse. À la fin de sa première partie, pour annoncer la deuxième, il lève le voile sur le sens véritable, selon lui, du texte :

> la mort, qui semblait tout détruire, a tout établi : voici le secret de l'Ecclésiaste, que je vous avais marqué dès le commencement de ce discours, et dont il faut maintenant découvrir le fond[913].

Comme les contradictions pourraient surgir dans l'esprit des auditeurs dans le cas d'un texte aussi complexe et énigmatique, Bossuet multiplie les injonctions rhétoriques :

> Ne vous étonnez donc pas si l'Ecclésiaste dit si souvent : *Tout est vanité*. Il s'explique : *tout est vanité sous le soleil*, c'est-à-dire tout ce qui est mesuré par les années, tout ce qui est emporté par la rapidité du temps. Sortez du temps et du changement, aspirez à l'éternité : la vanité ne vous tiendra plus asservis. Ne

---

[910] Dans le cas précis de l'oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre, le sermon est prêché sur le verset 2 de l'*Ecclésiaste*, « *vanitas vanitatum* ».
[911] Bossuet, « Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre », *O.O.*, t. V, p. 653-654.
[912] Bossuet, « Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre », *O.O.*, t. V, p. 655.
[913] *Ibid.*, p. 660.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> vous étonnez pas si le même Ecclésiaste méprise tout en nous, jusqu'à la sagesse, et ne trouve rien de meilleur que de goûter en repos le fruit de son travail[914].

Cette oraison funèbre, de manière exceptionnelle, utilise largement le texte de l'*Ecclésiaste*, dix versets ou parties de versets sont cités par Bossuet. En revanche, l'Ecclésiaste est quasi absent de ses sermons. Peut-être l'exégèse du livre lui apparaît-elle, peu appropriée dans le cadre du sermon, hormis dans le « Sermon sur la providence qui concentre presque la totalité des citations du corpus bossuétiste. Ce discours est de manière évidente

Lejeune, quant à lui, le cite quatorze fois, ce qui paraît également peu au regard de l'important ouvrage que constitue *Le Missionnaire de l'Oratoire*. Dans un de ses sermons, un verset retient longuement son attention (Qo 7, 16), celui sur l'amertume de la femme, plus amère que la mort :

> *Inveni mulierem morte amariorem* [*Eccle.* 7.] : ie trouve que la femme est plus amere que la mort : il ne dit pas la femme fardée, éveillée, éventée ou impudique, mais absolument toute femme. Il ne dit pas ; Elle est amere aux hommes volages, folastres ; aux ieunes hommes ; mais generalement & indiférement sans restriction, elle est amere, & plus amere que la mort. Ste. Irene estoit chaste & modeste, & elle fut plus amere que la mort à son Directeur spirituel. David estoit un grand Prophete, homme selon le cœur de Dieu ; & une femme luy fut plus amere que la mort. Salomon estoit un parangon de sagesse, & une femme luy fut plus amere que la mort. S. Martinien, S. Iacques l'Hermite, Frere Iean Guerin estoient hommes tres-austeres & pénitens, & une femme leur fut plus amere que la mort [...][915].

Le propos tenu est radical : le verset de l'*Ecclésiaste* concernerait toutes les femmes sans exception, y compris celles déclarées saintes, conclusion que l'on doit déduire de l'exemple de « Ste. Irene ». Toutefois, au lieu de poursuivre une éventuelle liste de femmes amères, il préfère énumérer le nom de grands personnages (rois bibliques et saints dont il rappelle, pour chacun, les très importantes vertus) présentés comme des victimes de ces femmes. Il explique ensuite d'ailleurs pourquoi leur compagnie est à fuir, convoquant Basile puis Tertullien. Ce verset de l'*Ecclésiaste*, que Lejeune est le seul à citer et à exploiter, apporte un écho et une amplification à l'exclamation d'Agag, le roi jouisseur dont Bossuet rappelle la fin : « *Agag pinguissimus*, au moment de perdre la vie, qu'il avait trouvée si délicieuse, pousse cette plainte, du fond de son cœur : *"Siccinc seprart amara mors* ? Est-ce ainsi que la mort amère sépare de tout[916] ?" » La mort est amère mais la femme l'est plus encore. Ce verset de l'*Ecclésiaste* n'est pas exploité chez les autres prédicateurs, qui ne sont pourtant pas avares de critiques envers les femmes. Sont régulièrement dénoncées leur propension à la vanité car elles passent un temps indu à s'habiller et à se parer. La

---

[914] *Ibid.*, p. 667.
[915] Jean Lejeune, Sermon LVIII. « De l'homicide spirituel, qui est le Scandale », *Missionnaire*, t. II, p. 487-488.
[916] Bossuet, « Sermon sur l'enfant prodigue », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 84.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

condamnation de la séduction, de la beauté, de la parure en général, concerne presque toujours exclusivement les femmes : « Il y a des femmes vaines & curieuses, qui font de leur corps une idole. Elles employent chasque iour plusieurs heures à s'habiller. Elles se coiffent de mensonges[917]. » La femme, affirme Lejeune, est l'incarnation du vice d'impureté : « les femmes en sont ordinairement la cause, ou l'occasion, ou l'amorce[918] » ; c'est la raison pour laquelle, explique-t-il, Jean décrit, dans sa vision, une femme assise sur une bête monstrueuse (Apo 18).

Du côté protestant, c'est, sans surprise, Paul Ferry qui recourt le moins au livre biblique avec seulement quatre citations ; encore faut-il remarquer qu'une de ces citations prend place dans une prière (texte présenté en introduction du sermon sur le mort du roi Louis XIII) et que les quatre citations, réparties dans quatre sermons différents, ne concernent que deux versets (Qo 9, 6 et 10, 16). Son sermon sur la Grâce ne présente aucune citation du livre sapiential. Ce qui attire l'attention dans l'usage qu'en fait Ferry est le recours, par deux fois, à une imprécation au sujet d'un enfant roi. Dans son sermon sur la mort de Louis XIII en 1643, où on a vu qu'en réalité, il n'était pas question du roi lui-même, le pasteur Paul Ferry convoque le verset 16 du chapitre 10 de l'*Ecclésiaste* « *Mal heur à une Terre en laquelle un enfant regne* », allusion à l'accession au trône de Louis XIV, à l'âge de cinq ans[919]. La mort d'un Grand constitue toujours une occasion d'évoquer la vanité[920] et de citer l'*Ecclésiaste*. Mais le recours à ce texte se fait, chez Ferry, de manière assez déconcertante. Le pasteur, en citant ce verset, dit espérer que certaines prophéties soient fausses et que l'imprécation de l'*Ecclésiaste* ne se confirme pas. Il convoque, pour appuyer son argumentation, un élément porteur d'espoir : le règne de Louis XIV vient de s'ouvrir sur une victoire, celle de Rocroi, que le pasteur dit avoir apprise en venant au temple[921]. Ferry exploite le sens littéral du verset, ce qui est assez inhabituel et aux antipodes de l'interprétation qu'Augustin en fait dans *La Cité de Dieu* :

---

[917] Pierre Du Moulin, s8, D2, p. 189.
[918] Jean Lejeune, Sermon LIX. « De la luxure », *Missionnaire*, Migne, col. 680.
[919] Paul Ferry, « Sermon sur la Mort du Roy Louys XIII », *Quatre sermons*, p. 168.
[920] C'est d'ailleurs le constat de Jacques Hennequin en ce qui concerne les discours et harangues prononcés à l'occasion de la mort d'Henri IV, il y observe « la fréquence et la variété du thème de la *Vanitas*. Il y a dans toutes ces métaphores de vases fragiles, de bulles instables, de fleurs fanées, de vapeurs, d'ombres, de songes, d'étincelles, de fumées, de roues, d'ondes, de théâtre, un goût baroque qui traduit une sorte de jouissance de l'instable, de l'éphémère et du masque », (« La mort dans les *Discours* et harangues à la mort d'Henri IV en 1610 », *La Mort en toutes lettres, op. cit.*, p. 42).
[921] Paul Ferry, « Sermon sur la Mort du Roy Louys XIII », *Quatre sermons*, p. 165.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Mais je pense qu'il vaut mieux mentionner dans ce livre [l'Ecclésiaste] ce qui convient aux deux cités, celle du diable et celle du Christ, et à leurs rois, le diable et le Christ :
>
> *Malheur à toi, pays dont le roi est un adolescent*
> *et dont les princes festoient dès le matin !*
> *Heureux es-tu, pays dont le roi est fils de parents libres*
> *et dont les princes mangent en temps voulu,*
> *dans la force, et non dans la confusion !*
>
> Cet adolescent, c'est le diable, à cause de sa sottise, de son orgueil, de sa témérité, de son effronterie et de tous les autres vices, si nombreux d'ordinaire à cet âge ; le Christ, c'est le « fils de parents libres », c'est-à-dire les saints patriarches, appartenant à la libre cité, ses aïeux selon la chair[922].

La lecture d'Augustin est, on le voit, allégorique, faisant de l'adolescent (dans la traduction de la *Vetus Latina*) le diable ; Paul Ferry au contraire use du verset dans sa littéralité et l'extrait de son contexte. Pour les besoins de son discours, il trouve une caution biblique aux inquiétudes du peuple français suscitées par la vacance du pouvoir.

Pierre Du Moulin cite vingt-sept fois l'*Ecclésiaste* auquel il a, par ailleurs, consacré un petit traité de méditation intitulé *Héraclite ou de la vanité et misère de la vie humaine*[923] (1609). Cet ouvrage s'apparente, avec son pendant *Théophile ou Traité de l'amour divin* (1609), à un traité d'édification, peut-être à une suite de sermons, sans qu'il soit possible de définir plus précisément la nature de l'ouvrage[924]. En revanche, le message délivré par le discours molinien est clair :

> Nul n'aspirera comme il faut à la vie future qui n'a mesprisé la vie presente. Nul ne mesprisera la vie presente qui ne l'a bien recogneuë. Et pour la bien recognoistre il faut la regarder de loing, en distraire son cœur & esloigner son affection. Car les biens mondains esblouyssent de pres et troublent le jugement[925].

Bien que le titre mette en avant la figure d'un philosophe païen, et non celle biblique de Salomon, l'ouvrage a comme point d'appui l'*Ecclésiaste*. Ce n'est pourtant pas, contrairement à ce qu'affirme Lucien Rimbault, un commentaire du livre biblique. En effet, si quelques versets viennent scander le propos avec régularité (« *Cecy est vanité & affliction d'esprit* »), l'intention du pasteur n'est pas de reprendre point par point, chapitre après chapitre, les paroles attribuées à Salomon. Du Moulin se contente plus modestement de dresser un tableau de la vie humaine afin de discerner à chaque étape (naissance, enfance, adolescence, vie publique...) la profonde vanité qui y est attachée. L'ouvrage, publié alors que Pierre Du

---

[922] Augustin, *La Cité de Dieu*, 17, 20, 2. La Pléiade, p. 760.
[923] Sur ce livre, voir l'étude de Christine Ronchail dans *La dévotion à Charenton au XVIIe siècle, op. cit.*
[924] « Ces "sermons" tiennent à la fois de la méditation philosophique et du traité de dévotion. S'ils recourent d'une manière assidue à l'Écriture, la philosophie naturelle y joue un rôle éminent, la méthode en est rationnelle – pour ne pas dire rationaliste. Un demi-siècle plus tard, de tels traités deviendront chose courante, mais à l'heure où ceux-ci paraissent, il est permis de voir en eux comme les prémices d'une littérature religieuse d'un type nouveau », Lucien Rimbault, *Pierre Du Moulin 1568-1658, op. cit.*, p. 49.
[925] Pierre Du Moulin, *Héraclite ou de la vanité et misère de la vie humaine*, Quevilly, Claude Le Villain, 1609.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Moulin a une cinquantaine d'années et qu'il exerce encore à Charenton, condense toutes les réflexions du pasteur sur la vanité. Dans ses sermons, Pierre Du Moulin utilise parfois les versets de l'*Ecclésiaste* dans une intention polémique. C'est le cas des versets 10 à 12 du chapitre 4 que Pierre Du Moulin cite au sujet du mariage, qu'il oppose à la vie monastique, reprenant par là l'interprétation de Luther[926]. Sur la mort des saints et leur incapacité à intercéder, Pierre Du Moulin sollicite aussi les versets de l'*Ecclésiaste* :

> Car nos Adversaires tiennent qu'ils [les saints] voyent tout ce qui se fait ici bas, & qu'ils connoissent les pensées & les cœurs des hommes ; contrarians à l'Escriture saincte, laquelle dit, que *les morts ne sçavent rien, & n'ont nulle part au monde, en tout ce qui se fait sous le Soleil,* Eccl.9, v. 5 & 6[927].

Le pasteur insiste à de nombreuses reprises, l'homme ne peut acquérir son Salut « par les Saincts trespassez »[928]. Au sein d'une argumentation qui vise à s'opposer à la doctrine catholique sur le baptême, qui exempterait de tout péché, Pierre Du Moulin cite : « *Il n'y a point de iuste en la terre*[929]. » Il faut dire que, du côté catholique, et de manière non moins polémique, le missionnaire Jean Lejeune évoque la trahison dont se sont rendues coupables les figures d'autorité luthériennes et réformées : « Nous croyons que les Prestres & Religieux qui faussent les vœux qu'ils ont fait, pechent griesvement, comme ont fait Calvin, Luther, Beze. […] En l'Ecclesiaste 5. 3. *Ne différez point de rendre à Dieu ce que vous luy avez voüé, car une promesse qui n'est pas gardée luy desplaist*[930]. »

Enfin, Charles Drelincourt cite vingt-huit fois l'*Ecclésiaste*. Il est le seul auteur de notre corpus à utiliser de manière récurrente l'expression « vanité des vanités, tout est vanité ». La sentence, qui apparaît parfois sous forme de citation, mais plus souvent sous la forme d'une exclamation du pasteur, sans italique dans le texte, vient sanctionner des propos sur le monde en général, par exemple dans son « Sermon sur l'Epître aux Ebreus » : « Le Monde luy-même passe & sa convoitise ; & tout son camp s'évanouït. Vanité des vanitez : tout ce qui est sous le Soleil n'est que vanité & rongement d'esprit[931]. » ou dans son sermon sur « La Vanité du monde » :

> Enfin, par là il nous veut apprendre qu'il n'y a rien de ferme ni d'assuré icy bas ; Et que ce que nous croyons le mieus fondé n'est bâti que sur un sable mouvant. Ce que nous pensons empoigner avec le plus de fermeté nous échape insensiblement comme une eau qui s'écoule quand nous voulons la serrer entre

---

[926] Voir *supra*, notre sous-section « Célibat, virginité et vie monastique » (IIe partie, chap. 2, II).
[927] Pierre Du Moulin, s8, D10, p. 174.
[928] Pierre Du Moulin, s1, D2, p. 21.
[929] Pierre Du Moulin, s4, D5, p. 88.
[930] Lejeune, Sermon LXXVIII. « On monstre par plus de soixante Passages de l'Escriture, que nous sommes en la vraye Foy », *Missionnaire*, t. II, p. 1030.
[931] Charles Drelincourt, « Sur l'Epitre aus Ebreus », R3, p. 405.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> nos doigts. Ou comme une ombre qui s'évanoüit quand nous la voulons embrasser. Vanité des vanitez, tout est vanité[932].

Dans ce texte, il multiplie les images de l'évanescence : le sable mouvant, l'eau qui s'écoule, l'ombre qui s'évanouit. Il remarque que la structure du livre est elle-même significative de la permanence de ce constat désespérant car Salomon commence et finit sur la même remarque :

> Salomon le plus sage des Roys de la terre s'êtoit longuement arrêté à ces saintes pensées, & par une triste experience il avoit reconnu la vanité de toutes les choses du monde. […] Mais apres tout il confesse qu'il n'a pourchassé que du vent ; Et que tout ce qui est sous le Soleil n'est rien que vanité & que rongement d'esprit. C'est par là qu'il commence, qu'il continuë & qu'il finit son Eclesiaste, *Vanité desvanitez*, dit ce grand Roy, *vanité des vanitez, tout est vanité*[933].

D'où s'ensuit l'idée de circularité : si le livre de l'*Ecclésiaste* commence et finit sur le constat que tout est vanité, c'est que tout finit là où tout a commencé. C'est aussi la conclusion que tirent les pasteurs de la citation du verset 1, 7 sur les eaux qui retournent à la mer[934] et surtout du verset 12, 9 (sur le corps qui retourne à la terre et l'âme à Dieu) que Drelincourt et Du Moulin citent ou paraphrasent chacun deux fois[935]. Il ne s'agit pas simplement de constater un juste et logique retour des choses à leur origine ; la dissociation de l'âme et du corps qui s'opère à la mort, leur restitution au point de départ est, pour Bossuet, le moyen quasi scientifique de connaître leur nature et de percer une partie du mystère. Ainsi dans l'exorde du « Sermon sur la mort » fait-il appel au procédé chimique de la dissolution :

> La nature d'un composé ne se remarque jamais plus distinctement que dans la dissolution de ses parties. Comme elles s'altèrent mutuellement par le mélange, il faut les séparer pour les bien connaître. En effet, la société de l'âme et du corps fait que le corps nous paraît quelque chose de plus qu'il n'est, et l'âme, quelque chose de moins ; mais lorsque, venant à se séparer, le corps retourne à la terre, et que l'âme aussi est mise en état de retourner au ciel, d'où elle est tirée, nous voyons l'un et l'autre dans sa pureté[936].

On le voit, chez les catholiques, comme chez les réformés, il est souvent fait un usage commun de l'*Ecclésiaste*. Il faut dire que les prédicateurs livrent assez peu d'interprétation du texte. Les citations sont très souvent utilisées soit comme des illustrations aux arguments exposés soit comme des sentences venant ponctuer la réflexion. Ils sont assez rarement commentés en eux-mêmes. Les prédicateurs n'utilisent pas massivement le livre de

---

[932] Charles Drelincourt, « La Vanité du monde », R1, p. 344.
[933] *Ibid.*, p. 348-349.
[934] « [Eccl. 1] Comme toutes les eaus viennent de la mer & y retournent : aussi toutes choses viennent de Dieu & doivent retourner à Dieu », Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Evangile de notre Seigneur I. Christ selon S. Iean », R2, p. 516. « Au premier chapitre de l'Ecclesiaste il est dit que toutes les rivieres viennent de la mer, & y retournent. Le mesme doit se dire des dons & graces de Dieu, lesquelles toutes procedent de sa bonté retournent à sa gloire », Pierre Du Moulin, s5, D10, p. 87.
[935] Pour les citations nous renvoyons à notre tableau en annexe.
[936] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 265.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

l'*Ecclésiaste* ; il est vrai que les douze chapitres du livre biblique offrent une lecture déconcertante, l'interprétation est délicate et, par ailleurs, le texte de ce livre est très peu utilisé dans la liturgie[937]. Les versets du livre de l'*Ecclésiaste* ne sont jamais choisis en tant que texte dans notre corpus. C'est donc par fragments, parfois très réduits, que l'*Ecclésiaste* apparaît dans les sermons. Il n'est question du livre dans son entier qu'à deux reprises dans la totalité de notre corpus de sermons : la première occurrence évoque le moment de son écriture en rapport avec les vicissitudes de l'existence de Salomon, l'autre est une remarque curieuse de Lejeune. Cherchant à souligner les divisions et les incohérences des réformés, il indique que quelques livres bibliques – dont l'*Ecclésiaste* – non reconnus par les luthériens sont acceptés par les calvinistes[938]. Il ne semble pas connaître le commentaire de Luther.

Le texte de l'*Ecclésiaste* est évidemment particulièrement sollicité tant par les catholiques que par les protestants, dès lors qu'il s'agit de parler de la vanité et du mépris du monde, qui sont des thèmes traditionnels de la prédication chrétienne. Les sermons exploitent également des réseaux d'images qui sont d'origine essentiellement biblique, païenne parfois.

III. Tropes et figures de la vanité

A. Les images

Dans les sermons se déploie un réseau d'images directement liées à l'étymologie du mot « vanité », et conformes au texte biblique et à la tradition exégétique, celles que l'on trouve dans *Jérémie*, le *Livre de Job*, *Isaïe*, dans les *Psaumes*, dans les épîtres pauliniennes, les sources étant extrêmement nombreuses. Ainsi le sermon de Drelincourt « Le combat de l'Ame Fidele » commence par une citation du *Livre de Job* (7, 1), « *N'y a-t-il pas comme un train de guerre ordonné aus mortels sur la terre ?* » que le prédicateur commente de la manière suivante : « Et de fait nos nuits ne sont que vanité, nos iours que tourment, & nôtre sejour qu'une valée de larmes[939]. » Les images qui s'accumulent ici, dans un but édifiant,

[937] « La liturgie de l'Église catholique romaine ne le propose que très rarement à la lecture des fidèles : dans la liturgie de la messe, il n'est lu que trois fois en semaine tous les deux ans et une seule fois le dimanche sur trois années », Bertrand Pinçon, « Qohélet, un sage devant la crise : le point de vue d'un bibliste », art. cit., p. 36.
[938] Jean Lejeune, Sermon LXXIX. « On monstre par plus de 50. passages de l'Escriture, que les Calvinistes ne sont pas en l'Eglise de Iesus-Christ, & des Apostres », *Missionnaire*, t. II, p. 1044.
[939] Charles Drelincourt, « Le combat de l'Ame Fidele », R1, p. 63-64.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

reprennent, en trois groupes nominaux, des expressions bibliques, de l'*Apocalypse* notamment. Mais ce sont les images de la *Genèse* et de l'*Ecclésiaste* qui sont privilégiées pour évoquer la vanité de l'existence.

1. La poussière

La vanité de l'homme est souvent évoquée par le biais de la poussière. L'image vient de la *Genèse*[940] ; elle est reprise dans l'*Ecclésiaste* : « Et tout tend en un même lieu, ils ont tous été tirés de la terre et ils retournent tous dans la terre » (Qo 3, 20). L'homme est constitué de poudre et ne doit jamais oublier son origine humble, c'est-à-dire littéralement liée à la terre :

> [Dieu] a creé le corps de l'homme de la poudre de la terre, afin que la souvenance de la bassesse de son origine, & de la matiere dont il a été formé servist à le contenir en humilité[941].

L'homme est certes la créature de Dieu, celle qu'il a faite à son image, mais qu'est-il sinon un peu de terre et de souffle ?

> Mais quant à l'homme, qui est le chef d'œuvre de ses mains, & l'abregé du Monde, il n'en a creé qu'un, & d'un seul sang il a fait tout le genre humain. Il forma le corps de ce premier homme de la poudre de la terre, & soufla en ses narines la respiration de vie[942].

Charles Drelincourt ne néglige pas de mettre en avant ce qui fait la grandeur de l'homme, à travers l'expression « chef d'œuvre » : il est bien la créature divine par excellence, microcosme s'inscrivant dans l'ordonnancement divin, mais la tentation de l'orgueil n'est jamais loin, et Pierre Du Moulin observe la bienfaisance de l'esprit de Dieu qui « nous rabbat comme poudre & cendre[943] ». Poussière et cendre sont en effet souvent associées : la poussière pour la substance originelle, la cendre pour la mort et la résurrection à venir. Naissance et mort, début et fin, Genèse et Apocalypse, sont associés et se font écho significativement. Dans le rappel de la condition mortelle, et donc humble, de l'homme, l'évocation de la naissance et celle de la mort se mêlent : « Nous sommes entrés nuds au monde, & en sortirons nuds. La mort, semblable à un portier rigoureus, fouïlle ceux qui sortent de ce monde, ne leur permettant pas de rien emporter[944]. » Les deux termes de l'existence sont inextricablement liés ; en effet, si l'homme naît un jour, c'est pour mourir le lendemain :

---

[940] Gn 2, 7 ou encore Gn 3, 19.
[941] Pierre Du Moulin, s3, D8, p. 52.
[942] Charles Drelincourt, « Les Noces de Cana de Galilée », R2, p. 611.
[943] Pierre Du Moulin, s7, D1, p. 188.
[944] Pierre Du Moulin, s9, D9, p. 171.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Et toi, Terre, mère tout ensemble et sépulcre commun de tous les mortels, en quelque sombre retraite que tu aies englouti et caché nos corps, tu les rendras un jour tout entiers[945].

La vanité de la nature humaine s'exprime à travers les images bibliques de la condition terrestre : la poudre et la cendre, *pulvis et cinis*, emportées et dispersées par le vent.

Dans la liturgie catholique, la cendre est le symbole de l'entrée en Carême, qui commence officiellement le mercredi des Cendres[946]. Elle signale une démarche d'humilité et de pénitence, comme le constate le père oratorien François Bourgoing (1585-1662) dans ses *Homélies chrétiennes*, qui, après avoir paraphrasé le verset 19 chap. 3 de la *Genèse*, se livre à une explication et conseille les fidèles :

> La seconde pratique, signifiée par les cendres, c'est un sentiment profond d'humilité, & d'abaissement de nous mesmes, par la reconnoissance de nostre neant, & de la poussiere de laquelle nous avons esté tirez, & en laquelle nous devons estre reduits. Y a-t-il rien plus capable pour abatre l'orgueil & la vanité du monde[947] ?

Évoquant enfin la pénitence que doit s'imposer tout croyant, le père Bourgoing rappelle : « ç'a esté autrefois la coutume de jetter des cendres sur ceux qui mouroient[948] ».

Bossuet n'hésite pas à s'adresser à l'homme par le biais de cette image : « Écoutez, terre et cendre, et réjouissez-vous en Notre-Seigneur[949] » ; l'apostrophe « terre et cendre » est chargée d'interpeller l'homme au milieu d'une démonstration qui insiste sur le corps mortel du chrétien. De même, l'image de la poudre est nécessaire pour rappeler l'état de faiblesse de l'homme : « Nous ne sommes que poudre & cendre, qui habitons en des maisons d'argile, & qui sommes consumez à la rencontre d'un vermisseau[950]. » Drelincourt, dans le même esprit, rappelle que « ce pauvre corps qui est venu de poudre se reduit en poudre suivant l'arrêt irrevocable rendu au Paradis terrestre, *Tu es poudre & tu retourneras en poudre*[951] ». Mais c'est plus souvent le verset de l'*Ecclésiaste* (12, 7), cité ou paraphrasé, qui est préféré pour ce rappel : « il faut que *le corps retourne en la poudre dont il a esté pris, & que l'ame retourne à Dieu qui l'a donnée*[952] » et « lors que le corps retourne en terre, l'esprit retourne à Dieu qui l'a

---

[945] Bossuet, « Sermon pour le jour de Pâques », *Carême des Minimes* (1660), *O.O.*, t. III, p. 407-408.
[946] « À la poussière du corps qui se mélange avec la terre anonyme, fait écho l'élévation de l'âme. Ainsi la cérémonie catholique des Cendres, inspirée de la tradition juive et qui marque l'entrée dans le Carême, est-elle une cérémonie de la pénitence, et témoigne de l'infinie fragilité de l'homme. En considérant notre devenir-poussière et en nous avertissant de la caducité de notre chair, le catholicisme invite donc à la conversion, Dieu seul pouvant prêter espoir », Marc Villemain, « Poussière », *Dictionnaire de la mort, op. cit.*, p. 842.
[947] François Bourgoing, « Sermon pour le Mercredi des cendres sur Genèse III, *Memento homo, quia pulvis es, & in pulverem reverteris* », *Homélies chrétiennes, op. cit.*, p. 143.
[948] *Ibid.*, p. 143.
[949] Bossuet, « Sermon pour le jour de Pâques », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 405.
[950] Charles Drelincourt, « Sermon sur le Pseaume LX», R1, p. 261.
[951] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde, & la solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 351.
[952] Charles Drelincourt, « Le Renouvellement du Monde », R3, p. 4.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

donné[953]. » Le verset exprime une théologie dualiste : le corps est matière, poudre, tiré de la terre, il retourne à la terre, tandis que l'âme, d'origine divine, une fois séparée de son entrave charnelle peut s'élever et s'en retourner à Dieu.

L'humilité est le nécessaire sentiment du chrétien. Le mot vient du latin *humus*, c'est-à-dire « terre » qui renvoie au *memento mori* et à un *topos* du discours sur la vanité, puisque le texte de la *Genèse* indique que l'homme, né de la terre, retournera à la terre :

> Vous mangerez votre pain à la sueur de votre visage, jusqu'à ce que vous retourniez en la terre d'où vous avez été tiré ; car vous êtes poudre, et vous retournerez en poudre[954].

Ce motif de la terre, qui fait le lien entre mort, péché et humilité, est central dans le discours sur la vanité. Bossuet évoque ce retour à l'état premier dans son « Sermon sur la mort ». À propos de la chair, il précise : « elle doit être réduite en poudre, parce qu'elle a servi au péché[955]. » Dans son tout premier sermon, celui de sa cérémonie d'imposition des mains, présenté en tête du deuxième recueil de sermons de son père Charles, Laurent Drelincourt commente l'expression « vaisseaux de terre » :

> Par ces paroles il considere premierement la bassesse & la fragilité de nôtre pauvre nature. Vous savez tous que Dieu pour former le premier homme, prit en ses mains une simple poignée de terre. Il en fassonna le corps humain, & il y souffla la respiration de vie. C'est là nôtre premiere origine. Origine que l'Ecriture nous met bien souvent devant les yeus pour abaisser nôtre orgueil & pour nous faire souvenir de nôtre mortalité. Elle dit, que nous ne sommes que poudre & cendre, que nous sommes consumez à la rencontre d'un vermisseau, que nôtre fondement est en la poudre, & que nôtre corps est une loge de terre & une maison d'argile[956].

Tous les hommes sont concernés : « tous les Rois & tous les Monarques du Monde ne sont que poudre & cendre[957]. » Charles Drelincourt réaffirme cette égalité de conditions en mettant en parallèle des superlatifs :

> Les plus grands de la terre, & les plus superbes Monarques, entrent au monde & en sortent, comme les enfans des plus pauvres mendians, & des plus miserables esclaves. Toute leur gloire, leur pompe & leur magnificence, ne les empêche point d'estre reduits en cendre[958].

Tous, un jour, seront réduits à néants, les petits comme les grands, les impénitents comme les plus saints d'entre les hommes : « Mais l'experience nous fait voir que les corps des plus Saints & des plus regenerez se corrompent & se reduisent en poudre[959]. » Le propos n'est pas exempt d'une teneur polémique, car le pasteur ne cherche pas seulement à exprimer

---

[953] Charles Drelincourt, « Le Triomphe de la Foy, ou la Perseverance des Saints », R1, p. 137.
[954] Gn 3, 19.
[955] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 280.
[956] Laurent Drelincourt, « Sermon premier du saint Ministere de l'Evangile » prononcé par Laurent Drelincourt à La Rochelle le dimanche matin 2 juillet 1651, R2, p. 22.
[957] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur I. Christ selon S. Iean », R2, p. 553
[958] Charles Drelincourt, « De l'honneur qui est deu aus Roys », R1 p. 522.
[959] Charles Drelincourt, « La Bourgeoisie du Ciel », R2, p. 331.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

une idée d'égalité, il souhaite nier toute efficacité à la pratique romaine de l'invocation des saints.

Au titre de la mort qui nous ramène à l'humilité, l'homme, dans son aspect charnel, est qualifié de manière très péjorative : « le corps […] n'est qu'un vaisseau d'ordure[960] » :

> Que le nom que Saint Paul donne à nôtre corps en l'apelant un corps vil & abjet, serve à nous humilier, & à nous faire voir la folie & la vanité de ceus et de celles qui se glorifient de leur beauté. Pauvre creature que tu es ridicule, de te glorifier d'une miserable peau, qui ne couvre que de la chair, du sang, de la cervelle, & des ordures qui font horreur au Monde ![961]

Ce qui justifie cette déconsidération est son caractère changeant, son inconstance : « l'homme est d'une nature muable. Il se plaît surtout au changement : « en ce monde miserable […] il n'y a rien de constant que l'inconstance[962]. » « Mais il n'y a rien de moins reglé, ni de plus inconstant que nôtre vie terrienne[963] ». Le traitement du thème de la vanité s'appuie sur un constat ontologique partagé par tous les chrétiens, nourri du discours augustinien et des mêmes textes bibliques : l'homme ne peut que chuter et pécher, comme le rappelle Bossuet :

> La créature est tirée du néant ; c'est pourquoi il ne faut pas s'étonner si elle retient quelque chose de cette basse et obscure origine, ni, si, sortie du néant, elle y retombe facilement par le péché, qui l'y rengage de nouveau, en la séparant de la source de son être[964].

2. Le souffle

La vanité est également associée au souffle, conformément au sens étymologique du mot hébreu *hebel*. À travers l'image du souffle, mais aussi de la vapeur, de la buée, de la fumée qui s'envole et du vent, ce sont les idées de fragilité, d'évanescence, de fugacité, qui s'expriment dans le discours, d'abord en ce qui concerne la vie humaine :

> Qu'est-ce de cette vie-là même que nous respirons icy bas ? Ce n'est qu'un souffle en nos narines & une vapeur qui aparait pour un tems & puis s'évanoüit : C'est la vanité même[965].

Le pronom personnel « nous » s'impose dans de nombreuses phrases sentencieuses qui scandent les sermons : « Non seulement, nous sommes comme le vent, mais nous sommes la vanité, la legereté & l'inconstance même[966]. » La poursuite des honneurs et des titres, l'ambition est comparée à une quête vaine, à une poursuite insensée, comme l'indiquent les exhortations ou questions suivantes : « Estimez que tous les titres de noblesse mondaine ne

---

[960] Charles Drelincourt, « La fermeté de l'Amour de Dieu », R1, p. 27.
[961] Charles Drelincourt, « La Bourgeoisie du ciel », R2 p. 344.
[962] Charles Drelincourt, « La fermeté de l'Amour de Dieu », R1, p. 32.
[963] Charles Drelincourt, « Le Renouvellement du Monde », R3, p. 2.
[964] Bossuet, « Premier sermon sur les démons », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 223.
[965] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde & la Solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 349.
[966] Charles Drelincourt, « Sermon sur la Sanctification du Iûne », R1, p. 662.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

sont que fumee en comparaison[967] », « Il ne faut pas recevoir tout ce qu'on nous offre, de peur qu'il ne paraisse que nous nous repaissons de cette fumée[968] », « Qu'est-ce des honneurs de ce siecle sinon une fumée qui s'envole[969] ? », « Qu'est-ce que l'ambition qu'une chaine qui par toutes sortes de voyes, tire l'ambicieus à la poursuite des faux honneurs du Monde, & qui le fait courir après du vent& de la fumée qui s'envole[970] ? ». Dans cette dernière question, le pasteur renvoie quasi explicitement à l'expression récurrente de l'*Ecclésiaste*, « cela est aussi [tout est] vanité et poursuite de vent[971]. » Il faut se garder, dit Jean Lejeune, « d'être emporté par le vent de vanité[972] » dans une image proche du pléonasme.

L'image du souffle fragile renvoie à la vie, mais aussi à la mort qui peut surgir à tout instant. C'est une idée que l'on retrouve fréquemment dans les sermons de Bossuet, ainsi dans le « Sermon sur la mort » :

> Que vous profitera cet amas, puisque le dernier souffle de la mort, tout faible, tout languissant, abattra tout à coup cette vaine pompe avec la même facilité qu'un château de cartes, vain amusement des enfants[973] ?

La question rhétorique met en lumière la brutalité de la mort (« tout à coup »), mais aussi le paradoxe qui veut que ce souffle fragile soit l'instrument de la destruction, image renversant les préjugés, car ce n'est pas tant le souffle qui est fragile que la vie dérisoire et inutile de l'homme.

Le souffle est une composante essentielle du tableau de Vanité, bien que difficilement représentable : comment en effet figurer l'invisible, l'évanescent ? On remarquera d'ailleurs à cette occasion que la poussière est, d'une certaine manière, figurée dans les tableaux : dans le sablier, un des objets clés de la Vanité en ce qu'il renvoie au temps qui passe. Le souffle est au cœur des Vanités de différentes manières. D'abord par la bulle, symbole de fragilité, tandis que sa rotondité évoque le monde dont on nous suggère qu'il n'est que de courte durée. Le thème de l'illusion est d'ailleurs très exploité dans le tableau de Simon Renard de Saint-André, avec la présence de la pipette qui renvoie au verbe *piper* (« tromper »), ainsi que les bulles flottant dans l'air, qui offrent des reflets déformés de la réalité. Fragilité du monde,

---

[967] Pierre Du Moulin, s6, D6, p. 134.
[968] Bossuet, (Esquisse du) *Panégyrique de saint Sulpice* (1664), *O.O.*, t. IV, p. 544.
[969] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde & la Solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 339.
[970] Charles Drelincourt, « Sermon sur le Prophete Ozee », R3, p. 319.
[971] *Ibid.*, p. 319.
[972] Jean Lejeune, Sermon LXXI. « Contre les respects humains, qui s'opposent à la practique des œuvres satisfactoires », *Missionnaire*, t. II, p. 853.
[973] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. (151).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

fragilité de l'homme aussi selon l'expression de Varron, *homo bulla*[974]. En effet, la bulle n'est pas une image biblique mais païenne[975]. En tant que sphère fragile, remplie de vide, offrant des reflets comme le miroir, la bulle est l'élément qui signifie sans doute le mieux la vanité. Dans la *Vanitas* de Jacques de Gheyn le Jeune[976], une énorme bulle est représentée en suspension au-dessus du crâne central, comme pour appuyer la lecture allégorique du tableau[977]. Le plus souvent, néanmoins, les bulles figurées dans les tableaux participent de la réalité montrée, avant d'inviter à une lecture symbolique. Ainsi la bulle n'est pas déconnectée de la réalité représentée, elle n'est pas un corps étranger à la scène – comme c'est le cas dans le tableau de Jacques de Gheyn le Jeune – elle est rattachée à la réalité du tableau, lequel nous présente les instruments de sa réalisation : chalumeau et eau savonneuse dans une coupelle. Dans la *Vanité* de Simon Renard de Saint-André du musée de Lyon, le thème est présent à travers plusieurs objets que nous avons déjà évoqués : bulles, chalumeau, flûtes et verres. Signe d'un jeu qui ne s'exerce pas seulement au niveau du regard, mais aussi au niveau des mots, le verre peut aussi être interprété comme la métaphore de la vanité. Le verre, qui renvoie au souffle par sa fabrication, fonctionne comme un signe méta-discursif dans la rhétorique du tableau[978].

Toutes ces images, poussière, cendre, souffle, fumée, bulle, soit bibliques, soit antiques et païennes, sont constamment reprises. Les prédicateurs ne visent aucune originalité en la matière, l'idée étant justement d'utiliser des images traditionnelles qui parlent à tous. Une autre image nous paraît intéressante à commenter, celle de du voyageur.

---

[974] L'historien de l'art allemand Wolfgang Stechow a attribué à Varron (Ier s. av. J.-C.) la paternité de la première formulation de cette métaphore (*The Art Bulletin*, vol. 20, n° 2, 1938, p. 228).

[975] (*The smoke and the flower metaphors come directly from biblical metaphors for the brevity of man's life, while the bubble refers to a proverb quoted by Varro in his* De Re Rustica, Kristine Koozin, *The Vanitas Still Lifes of Harmen Steenwyck : Metaphoric Realism*, New York, The Edwin Mellen Press, 1990, vol. 1, p. 25) « Les métaphores de la fumée et de la fleur sont directement issues des métaphores bibliques de la brièveté de l'existence humaine, tandis que la bulle renvoie au proverbe cité par Varron dans son *De Re Rustica*. » Nous traduisons.

[976] Voir *supra*, n. 186.

[977] Elle vient se substituer au traditionnel globe terrestre. Voir Ingvar Bergström, « De Gheyn as a "Vanitas" painter », *Our Holland*, vol. 85, n° 3, 1970, p. 143-157.

[978] Le missionnaire Jean Lejeune, dans un de ses sermons, compare la fragilité de la nature humaine à celle du verre en s'adressant directement à son auditoire : « vous qui êtes fragile comme du verre, vous qui êtes inconstant comme un roseau, vous qui avez souvent expérimenté votre faiblesse [...] » (Sermon IX. « Des trois premières marques et propriétés de la fausse pénitence », *Missionnaire*, Migne, col. 111).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

3. Homo viator

La deuxième épître de Pierre est souvent convoquée, notamment le verset (2, 11) où il associe l'homme à un voyageur : « Je vous exhorte, mes bien-aimés, de vous abstenir, comme étrangers et voyageurs que vous êtes, des désirs charnels qui combattent contre l'âme. » Le *topos* du voyageur, de l'*homo viator*, relève de l'anthropologie religieuse traditionnelle, représentant la vie humaine sous la forme d'un pèlerinage semé d'épreuves à surmonter pour faire son Salut en parvenant à la Jérusalem céleste. Cette image est très souvent exploitée, davantage dans la prédication protestante que dans la prédication catholique – sans doute parce que l'idée d'exil, d'être un étranger dans son propre pays, résonne de manière particulière dans l'esprit des réformés français. Pour Pierre Du Moulin, « l'homme […] etant estranger en cette terre & passant, il ne surcharge point son esprit de soucis mondains, & sollicitudes terriennes[979] », « vivant sur terre comme bourgeois des Cieux, & comme voyager & passant, sans s'affectionner aux choses de ce monde[980] ». Drelincourt fait le même constat : « Nous sommes des étrangers sur cette terre ». La traversée du désert par les Hébreux est de ce fait une histoire riche d'enseignement :

> Elle nous apprend que ce monde nous est comme un desert : que nous y passons comme etrangers & voyagers, & que nous n'aurons point de repos assure ni de contentement solide que nous ne soyons parvenus en la Canaan celeste où Iesus-Christ est allé nous préparer place[981].

Plus loin, il précise également en faisant toujours référence aux « Enfans d'Israël » :

> Il faut qu'en cette fête solennelle nous ayons l'equipage & la disposition des Enfans d'Israël celebrant la Pasque ancienne. Que nos pieds soient chauffez de la preparation de l'Evangile de paix : que nos reins soient troussez de vérité ; Et que nous ayons en main le bâton de la foy, tous prêts à quiter alaigrement ce monde qui nous est comme une Egypte[982].

Les protestants sont très sensibles au motif de l'étranger, et les pasteurs renvoient bien souvent dans leurs sermons à l'Exode, à la vie des Hébreux dans le désert. Le petit troupeau protestant est assimilé aux « Enfans d'Israël », et la vie à venir est associée à un lieu, celui de la « Canaan céleste », selon une expression propre à la prédication réformée. Pierre Du Moulin fait explicitement le parallèle :

> Que si vous considerez de pres ce qui est advenu aux Israelites depuis leur sortie d'Egypte iusqu'à leur entree en la terre de Canan, vous y trouverez un merveilleux rapport, & ressemblance avec ce qui avient aux enfans de Dieu en la vie presente, iusqu'à-ce qu'ils parviennent au Royaume des Cieux. Car Dieu les meine par un chemin rude & plein d'incommodité. En ce chemin il leur donne sa Loy. Contre l'ardeur des

---

[979] Pierre Du Moulin, s3, D1, p. 87.
[980] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 15.
[981] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde, & la Solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 338.
[982] *Ibid.*, p. 340.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> persecutions il les couvre de l'ombrage de sa providence. Durant la nuict de l'ignorance qui couvre la face de la terre, il les esclaire du flambeau de sa parole[983].

Mais plus encore, tous les hommes, sans distinction, sont des étrangers, comme l'affirme Drelincourt : « Que tous ensemble riches & pauvres, Princes & Sujets, Monarques & mendians aprenent d'icy à regarder le monde comme une hôtellerie & un chemin passant ; & ce corps comme un tabernacle portatif & une maison roulante[984]. » Pierre Du Moulin observe que nous devons voyager léger, ne pas nous charger « de fardeaux inutiles », ne pas nous surcharger « de sollicitudes terriennes[985] ».

Les images liées au voyage sont donc nombreuses : « hôtellerie », « chemin passant », « tabernacle portatif », « maison roulante » ; le mot « séjour » est aussi récurrent dans une formule qui s'inspire de l'Apocalypse : « nôtre sejour en cette vallée de larmes[986] ». L'essentiel, pour ce voyage, est de mettre sa confiance en Dieu :

> Estant voyagers & estrangers en ce monde, il ne nous doit chaloir en quel equippage nous faisons ce voyage, pourveu qu'avec ioye & en la grace de Dieu nous parvenions au bout de la course[987].

Cette métaphore de l'étranger se rencontre également dans les sermons de Bossuet : « si nous sentons d'une foi vive que nous sommes étrangers sur la terre, nous ne désirerons pas avec ambition de gouverner où nous n'avons qu'un lieu de passage[988] ». Il évoque aussi le sentiment d'exil :

> Puisque nous sommes ici-bas, en cet exil du monde, parmi tant de maux, songeons qu'il n'est rien de meilleur que cette belle, cette illustre espérance que Dieu nous présente par Jésus-Christ[989].

Il faut, pour Du Moulin, suivre l'exemple du Christ dont le lieu de naissance est, à cet égard, hautement symbolique : « En naissant en une hostellerie, il a voulu monstrer qu'il venoit au monde pour y estre estranger & passant, & a voulu que nous apprissions par son exemple que nous sommes voyagers & estrangers en la terre[990]. » Il y revient plusieurs fois en insistant toujours sur le caractère exemplaire et édifiant : « Il est né en une hostellerie : pour monstrer qu'il venoit au monde comme estranger & passant. Ainsi qu'en la condition de nostre chef, nous ayons une image & exemple de la nostre[991]. »

---

983 Pierre Du Moulin, s3, D2, p. 59.
984 Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde, & la solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 391.
985 Pierre Du Moulin, s7, D6, p. 153.
986 Charles Drelincourt, « La fermeté de l'Amour de Dieu », R1, p. 1.
987 Pierre Du Moulin, s3, D2, p. 66.
988 Bossuet, « Sermon sur l'ambition », *Carême des Carmélites, O.O.*, t. IV, p. 11.
989 Bossuet, « Sermon pour le jour de Pâques », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 411.
990 Pierre Du Moulin, s5, D2, p. 122.
991 Pierre Du Moulin, s1, D7, p. 18

Licence CC BY-NC-ND 3.0

En tant qu'étranger sur la terre, l'homme se réduit donc à n'être qu'une ombre. Bossuet exploite cette image tirée du psaume 38, 7 dans le « Sermon sur la mort » au milieu de considérations très expressives : « O fragile appui de notre être ! ô fondement ruineux de notre substance ! *In imagine pertransit homo*. Ha ! vraiment l'homme passe de même qu'une ombre[992]. » Elle se conjugue avec celle du songe : « Que la place est petite que nous occupons en ce monde ! si petite certainement et si peu considérable, qu'il me semble que toute ma vie est un songe[993]. » Dans le *Carême de saint Germain*, Bossuet, s'appuyant sur le Psaume 38, souligne la nullité de l'homme : « L'homme n'est rien, et il ne poursuit que des riens pompeux : […] Il passe comme un songe, et il ne court aussi qu'après des fantômes[994]. »

Les prédicateurs, s'emparant du *topos* de la vanité, réécrivent les images du texte biblique, notamment les métaphores qui assimilent l'homme et sa vie à des insignifiances. Pour prêcher leurs sermons, ils s'appuient également des figures d'opposition.

IV. L'antithèse et le paradoxe

Le discours sur la vanité est un discours fait de tensions, de paradoxes stimulants. Ce discours exploite des figures maîtresses : l'antithèse, l'oxymore, le paradoxe. Le paradoxisme est ainsi défini par Fontanier : « Alliance de mots, c'est un artifice de langage par lequel des idées et des mots ordinairement opposés et contradictoires entre eux se trouvent rapprochés et combinés de manière que, tout en semblant se combattre et s'exclure réciproquement, ils frappent l'intelligence par le plus étonnant accord, et produisent le sens le plus vrai, comme le plus profond, et le plus énergique[995]. » Car le discours sur la vanité est toujours construit comme un balancier qui va d'un constat à son opposé : l'homme est petit, Dieu est grand ; le monde est mauvais mais le Christ est venu le sauver ; la mort nous abolit mais le Salut nous fait vivre. Drelincourt écrit ainsi :

> Il nous faut porter son oprobre si nous desirons de revêtir sa gloire & sa lumiere ; Et boire en la coupe de ses amertumes si nous voulons estre abruvez au fleuve de ses plaisirs. Comme le travail precede la naissance & le combat marche devant la victoire : ainsi le tourment & l'angoisse de cette vie precede le repos que Dieu nous prepare dans le glorieus domicile de l'immortalité[996].

---

[992] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 270.
[993] *Ibid.*, p. 270.
[994] Bossuet, « Sermon sur l'honneur », *O.O.*, t. V, p. 50.
[995] Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, [1821-1827], Paris, Flammarion, 1977, p. 137.
[996] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde, & la solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 336.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Un autre exemple se lit dans un sermon du père Lejeune où l'emploi de l'antithèse est mis en valeur par une construction paratactique : « Les biens de la terre sont périssables, votre âme est incorruptible, les biens de ce monde passent avec le temps, votre âme est d'éternelle durée[997]. » La tension dialectique produite par une mort destructrice et en même temps fondatrice est exploitée par Bossuet, qui use de cette antithèse dans la construction de ses sermons, de manière plus fine dans ses phrases, mais aussi dans les divisions qu'il propose. D'ailleurs, l'invitation que formule Bossuet dans l'exorde du « Sermon sur la mort » est symptomatique de la pratique du paradoxe dans son écriture sermonnaire : « Venez voir le triomphe de la vie dans la victoire de la mort[998]. »

A. Grandeur et misère de l'homme dans les sermons

La vanité s'exprime à travers deux tableaux antithétiques, celui de la grandeur de l'homme et celui de sa misère. Le discours sur la vanité a en effet une double dimension : d'un côté la pensée du néant, de l'autre la conscience même de cette pensée et le travail possible sur son élaboration, qui souligne une aspiration à l'éternité : en tant que créature de Dieu, l'homme espère en la résurrection. L'homme est lui-même le reflet de cette dualité : à la fois grand et misérable, il ne cesse d'osciller entre ces deux pôles. En effet, « il est méprisable en tant qu'il passe, et infiniment estimable en tant qu'il aboutit à l'éternité[999] ». Les textes de notre corpus mais aussi nombre de peintures religieuses, donnent à voir une vision dualiste de l'humanité qui constitue l'essentiel du message de vanité qu'ils véhiculent. Dans l'exorde du sermon sur « Le Pasteur fidèle », Charles Drelincourt commence par rappeler que l'homme est une créature élue :

> Dieu a voulu que l'homme fust le chef d'œuvre de ses mains ; & il a pris plaisir à déployer sur luy ses plus grandes bontez, & ses plus riches faveurs. Il a r'assemblé en luy toutes les merveilles qu'il a éparses en la Nature, & en a fait l'abrégé de l'Univers. Il luy a donné l'être avec le Soleil, la Lune & les étoiles : la vie avec les plantes : le sentiment avec les animaus ; & l'intelligence avec les Anges. Et qui plus est, il luy a donné une ame immortelle, & l'a fait à son image & à sa semblance[1000].

Pierre Du Moulin s'émerveille de la création de l'être humain :

> Mais combien admirable est la conformation de l'homme au ventre, où il vit sans respirer, mange par le nombril, se purge par les sueurs, se tourne pour aider à sa naissance, sans vous parler de l'ame que Dieu

[997] Jean Lejeune, Sermon II. « Que nostre salut est une affaire de tres-grande importance », *Missionnaire,* t. I, p. 40.
[998] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 265.
[999] *Ibid.*, p. 266.
[1000] Charles Drelincourt, « Le Pasteur fidele », R3, p. 115-116.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> verse en ce petit corps, dont les facultés s'espanoüissent petit à petit, qui void, qui oit, qui se souvient, qui raisonne & discourt, & qui meut la langue, par laquelle s'exprime la pensée[1001].

Drelincourt affirme que l'homme « est un petit Monde & l'abrégé de l'Univers[1002] », le « chef d'œuvre » des mains de Dieu, et d'ailleurs, « il n'en a creé qu'un, & d'un seul sang il a fait tout le genre humain. Il forma le corps de ce premier homme de la poudre de la terre, & soufla en ses narines la respiration de vie[1003]. » Bossuet s'enthousiasme aussi des capacités de l'homme :

> Je ne suis pas de ceux qui font grand état des connaissances humaines ; et je confesse néanmoins que je ne puis contempler sans admiration ces merveilleuses découvertes qu'a fait[es] la science pour pénétrer la nature, ni tant de belles inventions que l'art a trouvées pour l'accommoder à notre usage. L'homme a presque changé la face du monde : il a su dompter par l'esprit les animaux, qui le surmontaient par la force ; il a su discipliner leur humeur brutale et contraindre leur liberté indocile[1004].

Il souligne également le fait que l'homme a su dompter la nature, la cultiver et même transformer ses dangers en bienfaits comme il le note à propos des venins dont on a fait des remèdes. Même les astres lui parlent et le guident dans ses voyages. Cette élogieuse énumération des capacités industrieuses de l'homme est pourtant assez vite interrompue par une remarque assez sèche : « Mais laissons à la rhétorique cette longue et scrupuleuse énumération », qui relègue les qualités humaines au domaine du surfait. L'objectif de Bossuet est en effet de souligner la grandeur de l'homme, mais dans ce qui le rattache au divin, et c'est ce point qu'il s'empresse de développer. L'homme doit tenir sa place : « l'homme craignant Dieu [...] saisi d'un religieux tremblement, tourne les yeux sur soy-mesme, & considerant sa petitesse, sa misère, son ignorance, ses infirmitez, sa corruption naturelle, abbat son orgueil devant cette majesté glorieuse [...][1005] ».

C'est évidemment la part de Dieu en l'homme qui fait sa grandeur ; par lui-même, il n'est rien comme il le rappelle dans le « Sermon sur l'ambition » : « Il y a dans l'esprit de l'homme un désir avide de l'éternité : si on le sait appliquer, c'est notre salut[1006] », et dans le « Sermon sur l'honneur » : « Tous les hommes sont nés pour la grandeur, parce que tous sont nés pour posséder Dieu[1007]. » Mais comme le rappelle Pascal dans ses *Pensées*, l'homme est soumis à une destinée tragique : sa condition de mortel est la conséquence du péché originel.

[1001] Pierre Du Moulin, s2, D1, p. 60.
[1002] Charles Drelincourt, « Tu es Pierre », R2, p. 193-194. Bossuet utilise la même expression et renvoie à Grégoire de Nazianze dans le « Sermon pour la fête de l'Annonciation », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 295.
[1003] Charles Drelincourt, « Les Noces de Cana de Galilée », R2, p. 611.
[1004] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 271-272.
[1005] Pierre Du Moulin, s3, D1, p. 90.
[1006] Bossuet, « Sermon sur l'ambition », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 145.
[1007] Bossuet, « Sermon sur l'honneur », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 47.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Cette faute, d'après le texte biblique, nous vient d'Adam, dont le crâne est posé au pied de la Croix, crâne qui n'a pu s'abîmer dans les Limbes de la mort et qui donc est resté à la surface, près des hommes donnant son nom au lieu où il se trouve : le Golgotha. Le crâne, très souvent représenté dans les Crucifixions, vient rappeler la faute fatale. Dans les poèmes baroques du XVIIe siècle sur la Passion du Christ, on trouve fréquemment l'idée d'un parallèle entre Adam et le Christ à travers l'image du bois vert et du bois sec, comme dans ce sonnet de Jean de La Ceppède de 1613 :

> Satan sur le bois vert vit sa rage assouvie,
> Jesus sur le bois sec son amour assouvit ;
> Le bois vert donna mort à toute ame qui vit,
> Le bois sec, ô merveille ! à tous morts donne vie[1008].

Bossuet utilise aussi ce parallèle :

> C'est pourquoi ce nouvel Adam [Jésus] ne s'approche pas comme le premier d'un arbre fleuri et délectable mais d'un arbre terrible et rigoureux[1009].

Effectivement, on peut aussi penser que le crâne, dans les tableaux, est aussi celui d'Adam le pécheur, et pas simplement un crâne anonyme parmi d'autres ou simplement le crâne en tant que symbole incontournable de la mort. Conscient ou non de ce qui se cache derrière ce crâne, le spectateur prend bien ainsi en compte tout le poids de la misère humaine. Ainsi, le péché est un leitmotiv du discours prédicatif, rattaché évidemment au discours sur la mort, dans la mesure où il est même pire que la mort.

Pourtant, dans la perspective augustinienne, qui est celle de Bossuet, la misère de l'homme est aussi indissociable de sa grandeur. Le « Sermon sur la mort » est d'ailleurs construit sur cette dichotomie, Bossuet montrant que tout l'intérêt du spectacle de la mort est de nous confronter d'une part à notre « bassesse » et d'autre part à notre « dignité »[1010]. Néanmoins, ce qui donne sa grandeur à l'homme, c'est Dieu. Le péché est le seul fait de l'homme, il a lui-même choisi l'orientation de sa destinée, sans pouvoir ensuite échapper aux conséquences inéluctables de ce choix. Mais ce qui le relève malgré tout n'est pas de son fait, c'est l'œuvre de Dieu :

> Car comme Dieu est grand parce qu'il n'a besoin que de lui-même, l'homme aussi est grand, Chrétiens, alors qu'il est assez droit pour n'avoir besoin que de Dieu[1011].

[1008] Jean de La Ceppède, « Antithèses de la croix à l'arbre défendu », *Théorèmes sur le Sacré Mystère de Notre Rédemption*, Toulouse, Colomiez, 1613, livre III, sonnet 26.
[1009] Bossuet, « Sermon pour la Purification de la Vierge », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 163.
[1010] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 265-266.
[1011] Bossuet, « Sermon sur l'honneur », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 47.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Ainsi l'homme peut se rendre maître du monde, mais selon la volonté de Dieu :

> Comment aurait pu prendre un tel ascendant une créature si faible, si exposée […] si elle n'avait en son esprit une force supérieure à toute la nature visible, un souffle immortel de l'Esprit de Dieu, un rayon de sa face, un trait de sa ressemblance[1012] ?

La question posée par Bossuet est significative, comme le montre l'emploi des intensifs « tel », « si » et l'énumération confrontant l'humain au divin, qui insistent sur le pouvoir supérieur de Dieu. Ainsi, l'homme est grand en raison de « l'image de Dieu en nous[1013] » : dans ce qui le grandit comme dans ce qui le fait misérable, l'homme est soumis à Dieu. De fait, les sermons recourent à une rhétorique tragique pour exprimer la grandeur et la misère de l'homme. La misère de l'homme, comparé au ver de terre, à la fourmi ou encore à la sauterelle[1014], est ainsi évoquée par Charles Drelincourt :

> Représentez-vous comme en un tableau racourcy, ce que c'est que de nôtre vie. C'est un travail continuel de guerre, une chaine de misere, & une Mer d'afflictions. Comme les étincelles naissent pour voler, il semble que nous ne naissons que pour le travail & pour la pêne. Le plus beau de nos jours n'est que fascherie et tourment : il s'en va soudain & nous nous envolons[1015].

Dans ce tableau, le prédicateur multiplie les images pour donner à voir la misère de la vie humaine, son servage, sa souffrance, et finit sur une paraphrase du verset de l'*Ecclésiaste*. Si grandeur et misère sont constitutives de l'homme, pôles opposés, elles s'imbriquent dans une logique paradoxale, car la grandeur de l'homme se trouve dans la reconnaissance de sa misère. C'est aussi ce que nous dit la vanité : c'est parce qu'il est conscient de sa misère que l'homme est grand.

Devant un public de grands personnages, parfois très riches et très puissants, aborder la vanité est à la fois une nécessité, les mondains étant particulièrement concernés, mais aussi un défi. Les images employées sont celles du rabaissement : l'homme est présenté comme un ver de terre, un vermisseau, un vaisseau d'argile. Pierre Du Moulin insiste dès le début de ses sermons sur la petitesse de l'homme : « Faut considerer que nous sommes creatures infirmes, vaisseaux fragiles, pecheurs, malades spirituels, qui cerchent la guerison[1016]. » L'homme est faible : « Il est sorty nud du ventre de sa mere, & il y retournera nud, Il est entré au monde en pleurant, il en sortira en sanglotant[1017]. » Le parallèle entre la naissance et la mort – l'état de faiblesse au début et à la fin de la vie, les pleurs qui accompagnent ces deux moments – n'est

---

[1012] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 272-273.
[1013] *Ibid.*, p. 274.
[1014] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 45.
[1015] Charles Drelincourt, « La Mort des Fideles », R2, p. 844.
[1016] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 2.
[1017] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde, & la solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 348.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pas nouveau, il est constamment repris dans les sermons. Les pleurs sont le signe annonciateur de la misère de l'existence humaine : « Les enfans naissent en pleurant, qui est un presage de la misere où ils entrent[1018]. » Faire prendre conscience à l'homme de sa vanité consiste donc à rabaisser son orgueil en lui rappelant la trivialité de ce qui s'attache à lui : « le plus noble des hommes, fut il fils d'un Empereur, se forme au ventre entre l'urine & la fiente, y est nourry du sang le plus impur de tous[1019]. » Cette remarque, particulièrement triviale et d'inspiration antique (*Inter faeces et urinam nascimur*, « nous naissons entre les excréments et l'urine[1020] ») est extraite du petit traité de Pierre Du Moulin sur la vanité. Dans ses sermons, il a recours à des images plus modérées :

> Qu'est-ce en tout le genre humain en matiere de religion sinon une multitude d'aveugles, dont les uns tiennent le manteau d'autres aveugles qui marchent devant, & qui s'entrepoussent l'un l'autre pour se precipiter és enfers[1021] ?

Le pasteur reprend ici la parabole des aveugles, racontée dans Matthieu 15, 14 et dans Luc 6, 39. L'image qui en est tirée est topique et se retrouve déclinée sous des formes multiples dans les sermons, comme l'apostrophe « Aveugles[1022] ! » chère à Bossuet. L'homme est privé de lumière, image traditionnelle de la vérité. Le prédicateur, qui dénonce les fausses valeurs et démasque les faux semblants, a le devoir d'ouvrir les yeux des fidèles en touchant les cœurs. Le fidèle est alors sommé à un retournement, à un renversement[1023]. Un prolongement au sermon est toutefois nécessaire dans la prière et la méditation, car l'intériorité permet un regard distancié, vrai, sur le monde. Charles Drelincourt recourt également à cette comparaison de l'homme avec l'aveugle pour en tirer des développements particulièrement sévères qui finissent par assimiler l'homme à un animal, rappelant un passage de l'*Ecclésiaste* :

[1018] Pierre Du Moulin, s1, D3, p. 5.

[1019] Pierre Du Moulin, *Héraclite, ou de la vanité et misere de la vie humaine*, Quevilly, Claude Le Villain, 1609, n. p.

[1020] Frank Lestringant évoque « cette formule fréquemment et faussement attribué à saint Augustin, et dont l'auteur pourrait être Porphyre de Tyr ou Bernard de Clairvaux » (« Quelques réflexions à propos du chapitre III, 9 des *Essais*, "De la vanité" de Montaigne », *Études Épistémè*, n° 22, 2012. Sa source est Wikipedia). Développant l'idée que le corps est « le lieu premier où s'expérimente la vanité », il montre que, de même que le texte est le produit de l'esprit, de même les fèces sont le produit du corps : les deux sont à mettre en parallèle dans les *Essais* de Montaigne.

[1021] Pierre Du Moulin, s2, D5, p. 29-30.

[1022] Bossuet affectionne les apostrophes imagées : « Esprit humain, abîme infini, trop petit pour toi-même et trop étroit pour te comprendre tout entier... » (« Sermon sur la prédication évangélique », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 182).

[1023] Marine Ricord, « La vérité dans les sermons de Bossuet : du secret à l'évidence, les figures du renversement », *Le Temps des beaux sermons*, *op. cit.*, p. 235-247.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Le pecheur est comme un aveugle qui ne void goute & qui tatonne en plein midy : ou comme un homme qui ne regarde qu'à travers un verre rouge ou bleu, qui luy fait voir tous les objets teins de la même couleur. Sa passion l'éblouït tellement qu'il ne voit point d'autres richesses que celles qui se tirent de la terre : il ne reconnoît point d'autres honneurs que les dignitez de ce Siecle : il ne recherche point d'autres voluptez que celles dont il jouït avec les bestes ; & il ne respire que cette vie animale qui luy est commune avec le Monde[1024].

Pierre Du Moulin ajoute : « Or par la parole de Dieu, Dieu remédie à nostre aveuglement, semble que c'est la cause pourquoy Iesus Christ illumina un aveugle en luy frottant les yeux de sa salive, pour monstrer que ce qui sort de la bouche du Seigneur, est ce qui illumine les ames[1025]. » Les comparaisons avec les animaux nocturnes, hiboux ou taupes, sont de manière récurrente exploitées par les prédicateurs[1026]. Mais la figure de l'aveugle, à forte charge symbolique, est ambivalente[1027]. L'aveugle, comme le répètent les sermons, est celui qui ne voit pas, qui est privé de la lumière de Dieu et qui correspond à la figure du pécheur, mais l'aveugle est aussi celui qui voit au-delà des apparences terrestres et qui détient un savoir. C'est la figure traditionnelle du sage, déjà présente dans l'Antiquité. Or le père Lejeune était aveugle ; cette particularité a contribué à la construction d'une image du prêtre oratorien à la fois singulière et classique[1028]. Le Père Ruben, son premier biographe, qui fut aussi son ami[1029], l'évoque ainsi : « un Aveugle si esclairé, que l'on peut dire avec verité, qu'il estoit, la lumiere de nos yeux [...] le modèle accomply des predicateurs evangeliques, & des veritables missionnaires[1030]. » Les circonstances dans lesquelles il devint aveugle – au cours d'un prêche – contribuèrent à construire l'image d'un homme entièrement dévoué à sa mission (il n'interrompit pas sa prédication alors qu'il venait de perdre brusquement la vue)[1031].

[1024] Charles Drelincourt, « Le Profit des Chastimens », R3, p. 525.
[1025] Pierre Du Moulin, s6, D1, p. 166
[1026] Pierre Du Moulin, s1, D2, p. 19. Il compare les yeux des hiboux à ceux des hommes.
[1027] Voir Zina Weygand, *Vivre sans voir : les aveugles dans la société française du Moyen Âge au siècle de Louis Braille*, thèse de doctorat sous la direction d'Alain Corbin. La note 32 est consacrée au père Jean Lejeune.
[1028] Voir annexe. *Le Missionnaire de l'Oratoire, Sermons de la Penitence & des Motifs qui nous y excitent. Septiesme partie*, Toulouse, Jean Boude, 1689, contient un portrait du père Lejeune, que nous reproduisons, représenté les yeux mi-clos.
[1029] Gabriel Ruben (1620-1693), est ainsi présenté par l'Abbé Grange : « théologal de la collégiale d'Eymoutiers et prieur de la Villeneuve [il] était l'aigle de la chaire limousine. Bien que pieux et zélé, il n'était pas sans quelques prétentions à l'art de bien dire ; en conséquence, il semait des fleurs de la rhétorique les sentiers austères de la théologie. » Quand Lejeune lui en eut fait le reproche, il mit plus de simplicité dans sa composition, plus de naturel dans son style et moins de prétention dans son débit. Ses discours gagnèrent du côté de l'instruction ce qu'ils perdaient du côté d'un vain éclat », *Étude sur la vie et les œuvres du Père Lejeune, op. cit.*, p. 24.
[1030] Gabriel Ruben, *Discours funebre sur la vie et la mort du R. P. Jean Le Ieune, op. cit.*, p. 18.
[1031] Sainte-Beuve rapporte l'anecdote de la brusque cécité en chaire de Lejeune (*Port-Royal*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 2004, t. I, p. 252, n. 1).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

B. Ordre et désordre du monde

Le « Sermon sur la Vanité du Monde & la solide Esperance des Enfans de Dieu » de Charles Drelincourt est le seul de notre corpus à employer dans son titre le mot « vanité » ; il est donc, de ce point de vue, remarquable. Il a été prononcé – le texte l'indique – à Charenton le 5 septembre 1638, un jour de cène, et a fait l'objet, en tant que sermon d'exception, d'une publication séparée[1032]. Le texte est le verset 14 du chapitre 13 de l'épître aux Hébreux : « *Car nous n'avons point icy bas de Cité permanent : mais nous recherchons celle qui est à venir*. » Le titre du sermon est intéressant pour deux raisons. D'abord il synthétise le propos par l'emploi de deux mots-clés, « vanité » et « esperance », qui s'opposent. Ensuite il fonctionne comme un diptyque et détermine le plan en deux parties adopté par le prédicateur. En effet, deux éléments le composent, le deuxième venant contrebalancer le premier. C'est aussi le plan du sermon. Si, dans un premier temps, le pasteur fait état de l'inconstance du monde et de son chaos, dans la deuxième partie, plus développée, il assure que le fidèle doit se consoler dans l'espérance du monde à venir, et se convertir sans tarder. Ces deux éléments du diptyque soulignent le rôle d'articulation entre la vie et la mort joué par la vanité et rappellent des remarques similaires d'autres prédicateurs : « estans appellés pour estre enfans de Dieu, nous vivons comme enfans de ce monde[1033]. » L'exorde offre une comparaison entre l'homme et le Christ, qui amène déjà l'opposition voire le paradoxe : « Il nous faut porter son oprobre si nous desirons de revêtir sa gloire & sa lumiere ; Et boire en la coupe de ses amertumes si nous voulons estre abruvez au fleuve de ses plaisirs[1034]. » Suit une accumulation d'antithèses qui culminent dans une référence au Psaume 126 : « Il faut semer avec larmes pour moissonner avec chant de triomphe[1035]. » Deux circonstances justifient, selon le pasteur, le sujet de son sermon : d'une part les manifestations contemporaines de la colère de Dieu, sensibles dans les multiples fléaux qui s'abattent sur les hommes ; d'autre part le calendrier : c'est le moment de la fête juive des Tabernacles, qui célèbre le temps de l'exil des Hébreux dans le désert, image que le pasteur revendique par la leçon qu'elle contient : « La verité de cette anciene figure nous apartient aussi bien qu'aus Israëlites. Elle nous aprend que ce monde

---

[1032] Charles Drelincourt, *La Vanité du monde et la Solide Esperance des enfans de Dieu*, Paris, Samuel Petit, 1639.
[1033] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 14.
[1034] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde & la solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 336.
[1035] *Ibid.*, p. 336.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

nous est comme un desert[1036]. » Comme le sujet du sermon est la mort, on comprend que l'exil, auquel il est fait référence, renvoie à notre passage sur terre.

La première partie du sermon commence par des considérations sur les « citez de l'Univers » qui, bien que puissantes et majestueuses, n'échappent pas à la destruction. Mais ce sens propre – la cité au sens de « ville » – est rapidement écarté au profit d'un sens figuré, celui que Paul a privilégié dans son épître : « il comprend toutes les choses que nous possedons durant le cours de cette vie mortelle[1037] ». Une des leçons à retenir est donc la suivante :

> Enfin, par là il nous veut apprendre qu'il n'y a rien de ferme ni d'assuré icy bas ; Et que ce que nous croyons le mieus fondé n'est bâti que sur un sable mouvant. Ce que nous pensons empoigner avec le plus de fermeté nous échape insensiblement comme une eau qui s'écoule quand nous voulons la serrer entre nos doigts. Ou comme une ombre qui s'évanoüit quand nous la voulons embrasser. Vanité des vanitez, tout est vanité[1038].

Le prédicateur observe que rien n'est stable en ce monde, que tout est soumis à la destruction, que tout est amené à se dégrader et à pourrir : « Qu'est-ce des honneurs de ce siecle sinon une fumée qui s'envole ? où est la pourpre que la tigne ne ronge ? où sont les trônes qui ne soient jamais ébranlez ? Où sont les grandeurs qui soient exemtes de honte & de confusion[1039] ? ». Drelincourt, pour bien faire entendre ses propos, accumule les questions rhétoriques :

> Qu'est-ce de toutes les voluptez qui charment les hommes ? Où trouverez-vous au monde des ioyes qui sont pures & constantes ? Or quand les richesses, les honneurs & les voluptez de ce siecle ne nous quiteroient pas d'elles mêmes, si faut-il que nous les quitions dans peu d'heures. Car quand un homme meurt on n'enterre point avec luy ses tresors : on ne l'ensevelit point dans ses honneurs, & avec luy finissent tous ses plaisirs folâtres[1040].

Ces interrogations rythment toute la première partie. Le pasteur renvoie ensuite aux propos de David dans le psaume 39, mais aussi à ceux de Salomon dans l'*Ecclésiaste* qui lui semblent résonner de manière pertinente avec son discours : « Salomon le plus sage des Roys de la terre s'êtoit longuement arrêté à ces saintes pensées, & par une triste experience il avoit reconnu la vanité de toutes les choses du monde. […] Mais apres tout il confesse qu'il n'a pourchassé que du vent ; Et que tout ce qui est sous le Soleil n'est rien que vanité & que rongement d'esprit. C'est par là qu'il commence, qu'il continuë & qu'il finit son Eclesiaste,

---

[1036] *Ibid.*, p. 338.
[1037] *Ibid.*, p. 343.
[1038] *Ibid.*, p. 334.
[1039] *Ibid.*, p. 345.
[1040] *Ibid.*, p. 347.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Vanité des vanitez, dit ce grand Roy, *vanité des vanitez, tout est vanité*[1041]. » La première partie du sermon est alors scandée par le verset fameux de l'*Ecclésiaste* : « Disons donc encore une fois avec l'Ecclésiaste, *Vanité des vanitez, tout est vanité*[1042] » qui apparaît, en réalité, bien davantage dans le discours de Charles Drelincourt que le verset choisi pour texte. Le sermon se caractérise par une exploitation particulièrement importante du livre biblique dont le constat particulièrement amère sur la vie mondaine suscite un incessant questionnement : « un même accident arrive pareillement à tous, au iuste & au méchant, au bon, au net & au polu, au sacrifiant & à celuy qui ne sacrifie point [Eccles. 9][1043]. » Le désordre est partout constate le prédicateur. Les antithèses sont donc nombreuses et se doublent de métaphores : les « plus magnifiques palais sont autant de tombeaus », les « pompes les plus superbes » sont des « funerailles ». Le pasteur propose néanmoins une suite d'exemples de méchants bibliques punis : Pharaon, Jézabel, Baltassar (Belsatsar), Nabuchodonosor (Nebucadnetsar), Aman et ajoute des paraboles des Évangiles, celle de l'avare mondain (Lc 12) et celle du mauvais riche (Lc 16) pour montrer que si nous ne voyons pas la justice en ce monde, les Écritures nous enseignent pourtant qu'elle existe bien : le désordre de ce monde ne doit pas masquer l'ordre divin, à condition de savoir regarder et méditer. Les considérations sont classiques, ce sont les mêmes que celles des catholiques mais elles n'excluent pas des particularités. En effet, le pasteur à qui il est interdit d'investir le terrain politique, ne se prive pourtant pas de faire allusion aux persécutions dont les protestants font l'objet dans un développement qui hiérarchise les fidèles. Les vrais sont les persécutés.

La deuxième partie du sermon évoque la cité céleste dans l'autre panneau du diptyque proposé. À l'éphémère vient s'opposer l'éternel qui n'est soumis à aucune variation ni à aucun changement. Là encore, l'écriture s'appuie sur des antithèses multiples : par exemple le « corps vil » s'oppose au « corps glorieux[1044] », ou encore « ce monde que nous voyons à present de nos yeus corporels » au « monde à venir qui n'est visible qu'aus yeus de nôtre foy[1045] ». Les oppositions sont déclinées sur de multiples sujets et le sermon s'apparente alors à une litanie qui énumère les transformations des éléments terrestres corruptibles en avantages célestes éternels. Ce sont les richesses, les héritages, les voluptés, les triomphes, les noces, la

[1041] *Ibid.*, p. 348-349.
[1042] *Ibid.*, p. 358.
[1043] *Ibid.*, p. 353.
[1044] *Ibid.*, p. 369.
[1045] *Ibid.*, p. 374.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

musique et le corps. L'évocation de la cité céleste, construite sur une gradation, culmine dans l'aveu du pasteur de ne pouvoir aller plus loin faute d'un langage adapté : il lui faudrait pour décrire « une gloire si sublime » le « langage des Anges »[1046]. Le sermon se termine sur une partie intitulée « Enseignemens et consolations », d'une quinzaine de pages dans laquelle le pasteur synthétise son discours et met en avant les leçons à retenir du sermon du jour. Le ton est didactique : « Nous aprenons que le vray moyen de détacher son cœur & ses afections du monde, est d'en considerer la vanité & l'inconstance. » Il est aussi emphatique et exhortatif :

> Hommes mondains qui vous atachez à la terre & y arêtez vos esperances, Considerez que ce monde n'est qu'une figure qui passe & une ombre qui s'enfuit, Et que toute sa gloire & sa magnificence s'en va à neant. Voyez les siecles qui roulent, les années qui s'envolent, vôtre vie qui se consume, vôtre corps qui s'afoiblit, vôtre chair qui se corromt & qui sera bien tôt la pâture des vers[1047].

La rhétorique de l'antithèse est constante dans des propos qui paraphrasent les Béatitudes : « Vous estes bien-heureus vous qui pleurez maintenant : car vous serez à iamais consoler. Vous estes bien-heureus vous qui maintenant avez faim : car vous serez rassasiez[1048]. » Pour finir, il revient de manière concise au titre du sermon : « autant qu'il y a de vanité & d'inconstance en toutes les choses de la terre, autant y a t-il de solidité & de fermeté en l'esperance des Enfans de Dieu[1049]. » Le sermon, entièrement dévolu à la dénonciation de la vanité, se construit significativement sur de multiples images (métaphores, comparaisons, parallélismes, gradation, accumulation) dont la principale est l'antithèse. Elle permet au pasteur de proposer un tableau en diptyque dont les panneaux, néanmoins articulés, s'opposent pour mettre en lumière l'ordonnancement divin.

Cette entreprise de restauration d'un ordre est tout autant essentielle dans la peinture de vanité. La composition picturale est intéressante et révélatrice, notamment dans la *Vanité* de Champaigne où il n'y a pas de désordre mais au contraire un alignement des objets qui peut constituer une sorte de ligne du temps. C'est même plutôt le maintien d'un équilibre qui suscite l'interrogation : comment le crâne peut-il ainsi se tenir droit, debout, sans support ? Posé verticalement, il ne bascule pas, autre indice d'une mise en scène discrète mais bien réelle. C'est plus logiquement l'absence de mâchoire qui explique la position debout du crâne dans le tableau de Simon Renard de Saint-André. Son tableau est l'image exemplaire de ce désordre savamment étudié, de ce désordre ordonné. En effet, l'impression d'une chute

---

[1046] *Ibid.*, p. 376-377.
[1047] *Ibid.*, p. 385.
[1048] *Ibid.*, p. 390.
[1049] *Ibid.*, p. 389.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

toujours imminente, toujours suspendue y crée une atmosphère particulière d'attente. L'impression de déséquilibre fatal est surtout concentrée dans la partie droite du tableau car la disparition de la table sous les partitions provoque un effacement de la perspective qui rend les objets étrangement statiques alors même qu'on les voit déjà en train de chuter, catastrophe imminente dont un sermon de Bossuet évoque les prémices à ses auditeurs :

> Que vous profitera cet amas [honneurs, richesses, plaisirs], puisque le dernier souffle de la mort, tout faible, tout languissant, abattra tout à coup cette vaine pompe avec la même facilité qu'un château de cartes, vain amusement des enfants[1050] ?

Ainsi la mort vient tout détruire mais ce qui la suit doit reconstruire. Le tableau de Champaigne ne semble pas répondre de prime abord à cette analyse : les éléments sont stables, proposent même un certain parallélisme horizontal. Pourtant imperceptiblement, la menace est présente : un pétale de la tulipe est en train de se recourber pour ensuite se détacher, tomber et se recroqueviller. Philippe de Champaigne a réfléchi, en peintre chrétien, à cette question de la composition. Pour lui, dans le sillage de Nicolas Poussin, la création, la composition, priment sur la couleur, mais les choix qui la déterminent ont leur importance. La peinture d'un arrière-plan sombre, d'un fond noir tel qu'on le trouve dans sa *Vanité* mais aussi dans les tableaux de Simon Renard de Saint-André et de Lubin Baugin, est censée évoquer les ténèbres alors que la composition du premier plan, éclairé, met en évidence la création de l'artiste, son acte thaumaturgique et le fait qu'il fait sortir du chaos le cosmos. Champaigne donne ainsi une signification particulière aux ombres, qui doivent permettre le détachement des objets et contribuent à l'ordonnancement de l'ensemble du tableau[1051].

Ce que les prédicateurs et les peintres retiennent du constat de la vanité du monde, filtré par la lecture de l'*Ecclésiaste* est un principe d'opposition tout autant irréductible que constructif. Le monde n'est que néant mais la présence Dieu est salvatrice et préserve de l'abîme. Le monde est un chaos mais ce chaos même est le signe, malgré lui, d'un ordonnancement divin. La folie est en réalité une sagesse.

[1050] Bossuet, « Sermon sur la Mort », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 268.

[1051] « Le "rien" ou "vrai néant" de Champaigne a une existence. Avant même la Création, ce quelque chose d'incréé que sont les ténèbres […] existait et occupait un espace, "les vastes lieux" auxquels fait allusion le peintre. Ce "rien" est donc quelque chose. Il est finalement une (non) matière première utilisée par le dieu artiste, "divin ouvrier" ou "Artisan divin" de Champaigne, non pour créer le monde, mais pour mettre ordre et distinction entre les différents objets de la Création. A son exemple, le peintre disposera des ombres sur ou entre ses différents objets pour éviter la confusion et l'absence de relief de son tableau », (Frédéric Cousinié, *Le Peintre chrétien, op.cit.*, p. 69).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Le discours sur la vanité de l'homme et du monde est au cœur de la prédication chrétienne pour des raisons historiques et théologiques. C'est le mot qui, au XVIIe siècle, permet de résumer le message biblique. C'est le socle commun sur lequel s'élabore la théologie chrétienne. La faiblesse de l'homme, anthropologie partagée par les catholiques et les protestants, constamment rappelée dans les sermons, est le point de départ du discours sur la vanité. Il faut mépriser le monde, fuir les « chagrins mondains », les « sollicitudes terrestres », expressions récurrentes des sermons. Le fidèle doit aspirer à une vie faite de simplicité, de respect de la Parole de Dieu. Quelles sont les implications d'une telle attitude ? N'être pas soumis ni à l'avarice, ni à l'orgueil, ni à l'envie ; fuir les plaisirs temporels, mais rechercher les plaisirs célestes. Ne pas être esclave de la chair, et de son ventre en particulier (la luxure est peu évoquée). Ne pas être superstitieux, ni idolâtre, ce qui implique pour les protestants de refuser le culte des images et l'intercession des saints. Mépriser le monde ne signifie pas mépriser la création de Dieu (la nature est source d'émerveillement et riche d'enseignements). Les points de convergence entre les deux confessions s'arrêtent là. Pour les catholiques, s'il est désormais possible de faire son Salut dans le monde, ce que le mouvement de la *devotio moderna* a initié à partir du XVe siècle, la vie du saint reste un modèle. Aussi est-elle particulièrement mise en valeur et proposée, sous les formes les plus diverses, comme un exemple à imiter. Les nombreuses publications de vies de saints, les très nombreux tableaux qui les représentent, voire l'adoration des reliques, témoignent de cette consécration. Soucieux des dangers de la superstition, les protestants prônent plutôt la tempérance. Il ne faut fuir le monde ni dans le désert, ni dans un couvent, car alors comment faire fructifier la Parole qui est un des devoirs du chrétien ? D'autre part, il faut s'instruire ; or, loin de tout, on ne peut le faire. Le fidèle n'est donc pas tenu de s'exclure du monde. Catholiques et protestants se rejoignent dans l'idée que le chrétien peut vivre sa foi et la faire vivre en étant dans le monde : c'est à la fois l'idée de l'humanisme dévot du XVIIe siècle revendiqué par les catholiques et le principe protestant selon lequel le Salut est à construire dans la vie présente.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Dans la perspective chrétienne du XVIIe siècle, la vie ne se comprend qu'en rapport avec son terme, la mort. Celle-ci signe l'avènement de la vraie vie du fidèle, à qui on fait cette promesse : « Vous serez les bien-aimez de Dieu si vous n'aimez point ce monde[1052]. » C'est la raison pour laquelle il importe de mépriser le monde. La lecture et l'exégèse de la Bible conduisent les prédicateurs à rappeler à l'homme qu'il est fort peu de choses et qu'il doit donc s'en remettre à la Providence et au plan divin. À ce titre, ce sont surtout des livres sapientiaux de la Bible, ainsi que des épîtres pauliniennes, que les prédicateurs tirent la matière de leur discours. Parlant de vanité, l'*Ecclésiaste* est évidemment convoqué. Le livre bénéficie d'une audience particulière, à tel point que, dans le livre second de *La Rhétorique françoise*, consacré à l'*inventio* et plus particulièrement aux lieux oratoires, il est recommandé, pour parler de la vanité, de s'y référer[1053]. Il incarne à lui seul, de manière condensée et efficace, le discours sur le mépris du monde si bien qu'on le lit de manière récurrente dans les sermons, sauf dans les Carêmes de Bossuet, où il n'apparaît que fort peu. Le discours biblique nourrit une écriture imagée

Il faudrait ajouter que le propos du livre biblique, souvent centré sur la parole, son inefficacité, son impuissance et sa facilité à duper, fournit une réflexion évidemment intéressante pour les prédicateurs du point de vue moral mais aussi sur le plan métadiscursif. L'*Ecclésiaste* n'invite-t-il pas de manière réflexive, tout comme le principe de la vanité invite à le faire, à s'interroger sur la parole qui porte elle-même la vanité ? Autrement dit, le discours sur la vanité n'est-il pas lui-même vain ?

[1052] Pierre Du Moulin, s9, D2, p. 232.
[1053] *La Rhétorique françoise contenant les principales règles de l'éloquence, op. cit.*, p. 72.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

TROISIÈME PARTIE. VANITÉ DU DISCOURS : UNE RHÉTORIQUE DES PARADOXES

À maints égards, la vanité apparaît comme une notion paradoxale par rapport aux enjeux rhétoriques inhérents aux sermons dont les règles sont héritées de l'éloquence antique. Les objectifs du sermon étant d'instruire et de convertir[1054], comment le discours sur la vanité permet-il de porter cette double exigence tout en s'inscrivant dans un cadre rhétorique défini ? Ce cadre a pour origine la *Rhétorique* d'Aristote qui pose les notions de *logos*, de *pathos* et d'*ethos*, rappelées et résumées par Cicéron. Ces trois éléments de la rhétorique classique sont utilisés pour convaincre : le *logos* vise à l'adhésion par le raisonnement, le *pathos* par l'émotion, l'*ethos* par l'identification de l'auditeur à l'orateur qu'il sent crédible et en qui il a confiance. Le sermon chrétien se lit et se comprend dans ce cadre rhétorique issu de l'Antiquité[1055], revivifié par la culture humaniste[1056], qui postule cinq étapes : *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* et *actio*. Il se compose, selon la loi définie par Cicéron dans ses trois traités majeurs[1057], de quatre parties (exorde, narration, argumentation, péroraison) et répond à trois finalités (*docere*, *delectare*, *movere*). Ces éléments systémiques traditionnels sont réaffirmés au XVIIe siècle. Mais comment cette logique du discours, qui s'applique au sermon, parvient-elle à surmonter les difficultés liées au sujet de la vanité qui est au centre de son propos ? En effet, il faut instruire, mais le prédicateur doit se garder d'être savant. Il faut plaire mais – et c'est une difficulté majeure pour les prédicateurs à cette époque, à tel point que cette finalité a pu être supprimée par certains – le plaisir n'est pas compatible avec le sérieux des propos tenus. Enfin, il faut émouvoir, puisqu'il s'agit de convertir ; mais susciter les passions est un danger contre lequel la doctrine chrétienne a toujours mis en garde. Autrement dit, savoir pour instruire, plaire pour requérir l'attention, et émouvoir pour

---

[1054] Sur le mot « conversion » au XVIIe siècle, voir l'article de Pierre Dumonceaux, « Conversion, convertir, étude comparative d'après les lexicographes du XVIIe siècle », *La Conversion au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 17.
[1055] Michel Meyer (dir.), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.
[1056] Voir *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, sous la direction de M. Fumaroli, PUF, 1999. Notamment Jean-Claude Margolin, « L'apogée de la rhétorique humaniste (1500-1536) », p. 191.
[1057] Trois textes de Cicéron sont considérés comme fondateurs, le *De Oratore*, le *Brutus*, l'*Orator*. Voir Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence, op. cit.*, p. 47-52.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

convertir sont nécessaires, mais il faut éviter de verser dans les vanités du savoir, du plaisir et des émotions. Le pari semble difficile à tenir. Les prédicateurs ont à charge de construire un discours qui doit se garder de faire ce qui est imposé par la loi même du discours. C'est cette ambition paradoxale que nous voudrions examiner de près.

La conservation des exigences du discours antique dans le discours chrétien est à la fois problématique – ce qui fait du sermon un objet complexe – et stimulant, car l'ensemble de ces paradoxes concourt à renouveler la prédication. Le *De doctrina Christiana*[1058], désigné par Marc Fumaroli comme « le dernier des grands traités de rhétorique latine avant la chute de l'Empire d'Occident », est un ouvrage essentiel pour lire les sermons du XVIIe siècle, non parce qu'il est ce dernier traité de rhétorique, mais parce que son livre IV est aussi « la première rhétorique ecclésiastique[1059] ». Cet ouvrage propose de conjuguer tradition antique (Augustin se réfère constamment à l'éloquence philosophique de Cicéron) et discours religieux dans un contexte historique particulier[1060]. Formé à la rhétorique, Augustin une fois converti n'en oublie pas pour autant ses lectures classiques, et reprend de Cicéron les trois fins de l'éloquence (instruire, plaire, émouvoir) et les trois styles qui leur conviennent : le *docere* correspond au style bas, le *delectare* au style médiocre, le *flectere* au style sublime. Les concepts de la rhétorique antique sont adaptés au discours chrétien. Néanmoins, pour Augustin, l'éloquence religieuse n'est en rien comparable à l'éloquence profane. Elle ne doit pas être brillante, ce qui la détournerait du but qu'elle se fixe, la conversion ; mais elle doit être, au contraire, simple, sobre et grave, et se rapprocher autant que possible du style biblique. L'enjeu, en effet, pour Augustin, est de préserver la culture chrétienne, et donc de la dissocier nettement de la Seconde Sophistique, en soulignant le danger du plaisir esthétique. Il ne faut pas, en ayant recours à l'éloquence, retomber dans la culture profane. Mais comment concilier cette exigence avec le développement de genres littéraires liés à l'exercice de la prédication ? Comment concilier l'éloquence sacrée, qui accompagne l'essor de la religion chrétienne, avec le contexte de sa diffusion : les controverses nées de la lutte contre l'hérésie, les panégyriques des saints et des martyrs ? L'innovation d'Augustin, d'après Henri-Irénée Marrou, est de séparer l'éloquence de la rhétorique. La rhétorique est une technique, c'est-à-

---

[1058] Augustind'Hippone, *La Doctrine chrétienne*, traduction de Madeleine Moreau, Isabelle Bochet et Goulven Madec (éd.), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, *Œuvres de saint Augustin*, « Bibliothèque augustinienne », n° 11/2, 1997.
[1059] Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, *op. cit.*, p. 71.
[1060] Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, [1938], Paris, Boccard, 1983, chap. III « La rhétorique » et chap. VI, « L'éloquence chrétienne », p. 505.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

dire un ensemble de règles à appliquer ; son apprentissage, pour Augustin, est utile mais pas indispensable. On peut l'acquérir par l'étude approfondie des textes, le modèle ayant plus de valeur que la théorie. Tandis que l'éloquence, qui vient du cœur, est absolument nécessaire si on veut convertir. Augustin encourage donc vivement, dans le travail de l'orateur chrétien, l'imitation et la volonté de développer des capacités naturelles. L'important est d'être compris, c'est pourquoi, dans ses sermons, il recourt plus souvent au « nous » qu'au « vous », préférant le style simple (pourtant réservé, d'après Cicéron, aux petits sujets) même pour les grands sujets, ceux qui occupent nécessairement le prédicateur chrétien et qui sont essentiels au Salut du fidèle. Bien entendu, l'*inventio* chrétienne est très différente de celle des orateurs païens, car elle repose uniquement sur l'interprétation des Écritures. L'importance du *logos* est réaffirmée, mais de manière différente, car dans la théologie chrétienne, le Verbe s'est fait chair : Dieu peut ainsi communiquer avec les hommes. Augustin reprend le débat sur l'*ornatus* et montre que la *delectatio* doit s'appliquer, non aux choses terrestres, mais aux « signes » du divin ; l'éloquence est légitime quand elle sert la Vérité. Deux erreurs sont donc à éviter dans l'emploi de l'éloquence : la première est de s'en servir pour une mauvaise cause, la deuxième est de la considérer non comme un instrument, mais comme une fin.

Dans les sermons en effet, seule compte la Vérité divine, ce qui pose nécessairement la question de l'intelligence de la Parole de Dieu. Paul rappelle à Timothée (2 Tm 4, 1-2) l'exigence de la prédication : « Proclame la Parole, insiste à temps et à contretemps, reprends, menace, exhorte, toujours avec patience et souci d'enseigner. » La véhémence chrétienne, qui se nourrit de la piété du prédicateur, doit parler au cœur. Augustin pose en effet que le prédicateur n'est rien par lui-même ; la formation rhétorique n'est donc pas indispensable. Mais le discours chrétien, pris entre la rhétorique antique et la morale chrétienne, développe des paradoxes qui ont pu lui nuire : une érudition nécessaire et pourtant condamnée ; la nécessité, pourtant remise en cause, de plaire pour enseigner ; l'obligation d'émouvoir, mais sans laisser les passions dominer. Ces interrogations étaient déjà celles de la Renaissance, souligne Michel Meyer dans son *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours* :

> Faut-il convertir, par la douceur authentique de notre caractère, ou bien faut-il émouvoir, par la violence des passions et des énergies mobilisées ? Ce dilemme traverse toute la Renaissance, hantée par le rêve fameux de saint Jérôme réprimandé par Jésus-Christ : « Tu n'es pas chrétien ; tu es cicéronien. » […] C'est un véritable clivage qui parcourt, transperce toutes les pensées de la Renaissance, sans d'ailleurs toujours épouser ou reproduire les luttes bien connues entre catholiques et réformés, ou « humanistes » et « antihumanistes ». C'est précisément l'intérêt d'une histoire de la rhétorique que de faire surgir, là où on ne les attendait pas, des différences nouvelles parmi les oppositions que d'autres histoires, politiques, religieuses ou philosophiques, ont déjà figées. Pas question, par exemple, de considérer que *tous* les

Licence CC BY-NC-ND 3.0

catholiques seraient partisans d'une forme de discours *efficace* et *puissant* par opposition à *tous* les réformés qui défendraient plus de morale et de vérité dans l'expression langagière[1061].

Cette remarque s'applique parfaitement au XVIIe siècle : non seulement la prédication de ce siècle est traversée par les mêmes doutes (quels moyens faut-il employer pour convertir ? recourir aux moyens antiques n'est-il pas problématique dans un discours chrétien ?), mais encore elle ne saurait se réduire à une segmentation bipartite en fonction des confessions. C'est que la rhétorique est avant tout une structure mouvante[1062].

L'idée directrice de cette troisième partie est de considérer la place accordée par le prédicateur à chacune des catégories du discours en tant que praticien, et parfois en tant que théoricien. Le premier chapitre s'attache au *docere*, à l'enseignement, tâche dont la nécessité est rappelée par les autorités ecclésiastiques, et qui suppose une instruction de la part de celui qui en a la charge. La formation des prédicateurs, qu'ils soient catholiques comme Jean Lejeune ou Bossuet, ou protestants comme Pierre Du Moulin, Paul Ferry ou Charles Drelincourt, est en effet de nature à leur donner les moyens de mener à bien cette mission. Instruire est aussi une des missions du peintre chrétien ; sa formation, du point de vue théologique et religieux, n'est évidemment pas comparable à celle du prédicateur, mais au XVIIe siècle on s'inquiète de la maîtrise d'un certain savoir et de l'orthodoxie des conceptions de ceux qui donnent à voir le discours religieux en images. Les bibliothèques privées, celle de Champaigne notamment, mais aussi, du côté des prédicateurs, celle de Bossuet, éclairent sur la culture humaniste de leur propriétaire, culture qui n'est pas sans poser problème dans les sermons. Ainsi, les références profanes sont tour à tour convoquées et récusées, ou mêlées à des références bibliques et patristiques, charge au prédicateur de se justifier d'y avoir recours, à une époque où la prédication souhaite rompre avec les usages du siècle précédent, jugés peu compatibles avec le message chrétien. Il est pourtant difficile à des hommes imprégnés de culture humaniste de s'en défaire totalement dans leur prédication, d'où cette posture

---

[1061] Michel Meyer (dir.), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, op. cit.*, p. 97-98.

[1062] « [La rhétorique] correspond fondamentalement à une spéculation en mouvement, travaillée par la recherche et l'adoption de principes philosophiques qui lui permettent de reformuler les modèles opératoires pour décrire les opérations d'invention, de disposition, d'éloquence à l'œuvre dans la production du texte. La rhétorique figée dans une doctrine et des règles n'est qu'une illusion d'optique », Christine Noille-Clauzade, *L'Éloquence du sage : platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2004, p. 12. La définition de Christine Noille-Clauzade confirme ce que dit Marc Fumaroli. Pour lui, la rhétorique est bien une « structure vivante » : « C'est un corps artiste et vivant, une sorte de système nerveux sympathique de la parole : il comporte des variables qui lui permettent, sous les optiques les plus différentes, de prendre, et même avec grâce, des formes et des attitudes accordées aux situations les plus opposées », Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence, op. cit.*, préface, p. IV.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

paradoxale d'hommes cultivés qui ne doivent pas l'être, d'hommes qui enseignent mais qui ne cessent de mettre en garde contre les artifices de la science et du savoir. C'est le premier paradoxe. Notre deuxième chapitre porte ensuite sur la question polémique du *placere*, source de querelle aussi bien chez les catholiques que chez les protestants. Du point de vue pictural, la question se pose également et, pour en évoquer quelques aspects, nous proposons de comparer deux tableaux représentant le même sujet : la Madeleine pénitente. Condamnant unanimement la prédication ornée, les prédicateurs de notre corpus ne se privent pourtant pas d'utiliser des « fleurs de rhétorique », celles qui sollicitent les sens sont particulièrement présentes, dans un esprit modéré qui n'empêche pourtant pas les contradictions. L'examen des passions dans le discours religieux fera l'objet de notre troisième chapitre. Les prédicateurs recourraient-ils à une « pastorale de la peur » selon l'expression désormais familière de Jean Delumeau[1063] ? Il est certain que les émotions, elles-mêmes ambivalentes pour les chrétiens, participent d'une stratégie dont la finalité est claire et assumée – convertir – mais dont les mécanismes sont plus obscurs. La dramaturgie des passions, présente aussi bien dans les sermons que dans les tableaux, doit rester mesurée sous peine d'être suspectée de connivence avec le théâtre, monde du factice par excellence. Enfin, le dernier chapitre sera consacré à une réflexion sur la vanité comme concept dynamique du discours, ce qui est aussi un autre de ses paradoxes : dire l'inanité du monde et de l'homme, c'est signifier la vanité de la parole. Pour échapper à cette contradiction, il importe donc, pour les prédicateurs, de rappeler que le sermon restitue une Parole authentique et vraie, divine. Quoi de plus efficace pour s'opposer à la vanité de la parole des hommes que la vérité de la Parole de Dieu ? Le problème est que cette vérité est revendiquée par les deux confessions. Le silence est alors une tentation, celui du fidèle est d'ailleurs le prolongement attendu de l'audition du sermon dans la méditation et l'oraison intérieure. Quand le fidèle est assigné à un rôle d'auditeur silencieux – sans passivité néanmoins – le prédicateur doit user de la parole sans en abuser. À cet égard, la publication des sermons n'est pas la moindre des contradictions qui se posent aux prédicateurs qui deviennent donc auteurs. La parole inspirée, présentée comme telle dans les sermons, devient une parole retravaillée dans le cadre de la publication ; elle ne doit pas pour autant apparaître comme artificielle, c'est ce que permet la rhétorique sur le temps qui passe dans les sermons.

[1063] Jean Delumeau, *Le Péché et la peur*, *op. cit.*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Chapitre 1. Vanité du savoir. Enseigner : le paradoxe d'une érudition nécessaire

Chez Cicéron, enseigner, c'est prouver la vérité de ce qu'on affirme. Instruire (qui est une autre traduction du mot latin *docere*) doit s'entendre dans les deux sens du mot, rappelle Francis Goyet : instruire au sens de mener un procès, et instruire au sens d'enseigner. Dans la perspective chrétienne, enseigner le fidèle, c'est prouver les vérités de Dieu, éclairer la révélation, ce qui induit de la part du prédicateur une très bonne connaissance des Écritures, une maîtrise de la théologie, et une capacité à transmettre le texte biblique – auquel s'ajoutent pour les catholiques, les textes patristiques qui participent des autorités. Augustin rappelle dans le *De doctrina christiana* qu'interpréter, déchiffrer l'Écriture est la tâche de l'orateur chrétien : « En ce sens, il est moins un orateur qu'un Docteur de la foi[1064]. » *Docere* constitue l'ambition des prédicateurs, et même parfois des peintres, quand on leur assigne le devoir d'instruire le chrétien. Pour instruire, il faut être en mesure de le faire, avoir reçu une éducation qui le permette, d'où la question préalable de la formation des prédicateurs, de leur accès aux connaissances, de leur fréquentation des textes, par le biais des bibliothèques notamment, question qui se pose également pour les peintres. Pourtant, si la prédication requiert un savoir, elle n'est pas un exercice d'érudition, comme le souligne Charles Drelincourt dans un de ses sermons :

> Le Pasteur fidele ne se doit jamais prescher soy même ; & ne doit pas avoir pour but de paroître savant ou éloquent : mais d'edifier les consciences, de poindre les cœurs, & d'amener les pensees prisonnieres à l'obeïssance de Iesus Christ[1065].

La mise en garde traverse tout le XVIIe siècle. Béatrice Guion observe d'ailleurs, à ce sujet, une proximité entre les textes de Port-Royal, de Bossuet et de Fénelon. Tous s'en prennent à la *libido sciendi*, condamnée ontologiquement et moralement. Ainsi Pascal, ainsi Bossuet qui, dans son *Traité de la concupiscence*, déplore « l'ostentation de sciences et toutes les autres vanités dont se repaissent[1066] » les créatures. Mais Béatrice Guion nuance –ce discours de condamnation du savoir est peut-être plus empreint de tradition que de sincérité –

[1064] Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence, op. cit.*, p. 72.

[1065] Charles Drelincourt, *Le Pasteur fidele, ou Sermon sur les Actes des Apôtres, chap. 20. vers. 28., Prononcé en l'Eglise Reformée de Gien le 27. Octobre 1658*, Charenton, L. Vendosme, 1658, p. 17.

[1066] Bossuet, *Traité de la concupiscence*, éd. Ch. Urbain et E. Levesque, Paris, Fernand Roches, 1930, ch. XXVIII, p. 87, cité par Béatrice Guion, « "Car quel siècle a-t-on jamais vu où la vanité ait été plus désordonnée ?" Vanités augustiniennes », art. cit., p. 286.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

en rappelant l'attrait de Pascal pour les sciences, des Messieurs pour l'érudition, eux qui ont pris parti pour Mabillon contre Rancé dans la querelle sur les études monastiques. Cette querelle semble avoir été suivie de près par Bossuet, qui avait, dans sa bibliothèque, les ouvrages respectifs des deux hommes qui ont disputé par publications interposées[1067]. La question, controversée au XVIIe siècle, du savoir et de l'érudition concerne le prédicateur lui-même, qui doit, au prix d'un grand travail souvent, de longues études parfois, s'instruire pour prêcher, mais est tenu, dans le même temps, de s'interroger sur l'utilisation de son savoir. C'est ce qu'illustrent les propos de Pierre Du Moulin dans un des ses sermons. Il met en garde, d'abord, le pasteur contre le danger de l'ignorance et rappelle la nécessité de lire et d'étudier :

> Pour acquerir ce sçavoir, voire un sçavoir mediocre, il faut beaucoup d'estude, & un grand travail. En quoy nostre condition est bien differente de celle des Apostres, lesquels avoyent une science infuse & non acquise par l'estude, & qui parloyent plusieurs sortes de langues sans jamais avoir eu de Grammaire : Cependant Dieu ne laissoit pas de les astreindre à lire & à estudier. Sainct Paul ravi au troisiéme ciel, où il avoit apris choses inexplicables, ne laissoit pas d'avoir des livres & des parchemins manuscripts, lesquels il commande à Timothee de luy apporter, pour y lire durant sa prison[1068].

Souligner la distance qui sépare l'Apôtre inspiré du premier temps chrétien du pasteur du XVIIe siècle est un lieu commun dans la prédication, mais Pierre Du Moulin va ici plus loin en ajoutant que les Apôtres n'ont pas, pour autant, négligé l'étude. Paul, sanctifié et élu comme le rappelle la mention de son ravissement, n'a pas manqué de demander des livres à son disciple pour s'instruire davantage. Si ces hommes inspirés par Dieu n'ont pas dédaigné l'étude, combien grande est la nécessité pour les apôtres d'aujourd'hui de s'y adonner ! C'est qu'en effet le pasteur est soumis à un certain nombre d'obligations :

> A cela est requis premierement qu'il presche une bonne doctrine puisee des sainctes escritures. En ce faisant il parlera avec Dieu, & avec authorité : ne meslant rien de son invention, ni des traditions humaines, & ne semant point le champ du Seigneur de semences diverses. Pour bien parler de Dieu, il faut parler apres Dieu, & selon son commandement. […] Encor ne suffit-il pas d'annoncer la vraye doctrine : Car il faut la proposer avec simplicité & sans affectation : & ne s'égayer point en vaines subtilitez, & en une enlumineure de figures qui servent à chatouïller les oreilles, sans poindre les consciences [...][1069].

Pierre Du Moulin, dans ces propos très orthodoxes (ce sont les mêmes que ceux de la *Discipline des Églises réformées*), insiste d'abord sur le fond : il faut prêcher la « bonne doctrine », « la vraye doctrine » tirée des Écritures et nettoyée des impuretés de la tradition romaine (causées par l'« inventions », les « traditions humaines », les « semences diverses »).

[1067] Bossuet, conjointement avec l'Archevêque Duc de Reims et l'Évêque de Luçon, a rédigé une approbation de publication qui figure en tête du traité de Rancé, *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique, op. cit.*
[1068] Pierre Du Moulin, s8, D5, p. 175.
[1069] *Ibid.*, p. 176-177.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Il souligne aussi l'importance de la forme, reprenant les conseils traditionnels en la matière (« simplicité », « sans affectation », ne pas se perdre dans de « vaines subtilitez », ni dans « une enlumineure de figures »...), transconfessionnels cette fois. Son propos met toutefois l'accent, involontairement, sur une difficulté que révèlent les trois expressions utilisées ici, qui associent« parler » et « Dieu » dans des constructions syntaxiques et sémantiques différentes. Il s'agit d'abord de parler « avec Dieu », ensuite de « parler de Dieu », enfin de « parler apres Dieu ». En évoquant successivement ces trois états de parole, qui doivent en réalité se superposer, Pierre Du Moulin pose le doigt sur la difficulté du rapport du prédicateur au divin. Si l'objectif de la prédication est bien d'instruire, elle pose le problème du contenu du savoir et de son utilisation. Pétris de culture humaniste, les prédicateurs ont recours de manière ambivalente à la culture païenne et, plus globalement, à l'érudition.

I. Objectif de la prédication : instruire

Dans un sermon d'imposition des mains, Pierre Du Moulin rappelle la nécessité d'instruire tout le monde par le sermon, y compris les pasteurs eux-mêmes. Ce type de sermon a vocation à enseigner les futurs pasteurs car s'ils sont en effet des fidèles, ils ont aussi la charge d'un troupeau. L'instruction est donc doublement utile pour un ministre qui est autant pasteur que brebis :

> Pourtant il est entierement necessaire que parmi les enseignemens que nous proposons au peuple il y en ait quelques uns pour ceux qui enseignent, & que les Pasteurs ayent aussi leur leçon, & qu'outre les enseignemens qui appartiennent aux Pasteurs, entant qu'ils sont Chrestiens, & brebis du souverain Pasteur, il y en ait quelques-uns qui leur appartiennent entant qu'ils sont Pasteurs, & dispensateurs de la maison de Dieu[1070].

Le propos se double d'une portée polémique car, à l'heure où l'ignorance du clergé catholique est pointée du doigt, il est évidemment important pour les protestants de se démarquer confessionnellement en insistant sur la manière dont ils envisagent la charge pastorale.

[1070] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 98.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

A. Une obligation rappelée par l'autorité ecclésiastique

Toutes les confessions imposent le devoir d'instruction. Les textes fondant l'autorité catholique, comme les canons du concile de Trente ou encore les statuts synodaux (ensemble des prescriptions juridiques, théologiques et pastorales destinées à servir de guide au prêtre dans l'exercice de son ministère quotidien), fixent cette exigence dans la pastorale et la prédication en particulier :

> Les Archiprestres aussi, les Curez, & tous ceux qui ont à gouverner des Eglises Paroissiales, ou autres ayant charge d'Ame, de quelque maniére que ce soit, auront soin, du moins tous les Dimanches, & toutes les Festes solennelles, de pourvoir […] à la nourriture spirituelle des Peuples qui leur sont commis, selon la portée des esprits, & selon leurs propres talens ; leur enseignant ce qui est necessaire à tout Chrestien de sçavoir pour estre sauvé ; & leur faisant connoistre, en peu de paroles, & en termes faciles à comprendre, les vices qu'ils doivent éviter, & les vertus qu'ils doivent suivre, pour se garantir des peines éternelles, & pour obtenir la gloire celeste[1071].

Chaque diocèse dispose d'un certain nombre de textes réglementaires qui insistent sur l'obligation, pour les prêtres et les évêques, d'instruire. Les prédicateurs se font le relais de ces textes en rappelant que l'instruction est nécessaire au salut du fidèle.

Chez les protestants, la *Discipline des Églises Réformées* a spécifié, dès 1561, l'obligation d'instruction, non seulement par le biais du sermon mais encore par le catéchisme. La recommandation est réitérée régulièrement, et l'édition de 1667 stipule à nouveau que les églises protestantes sont sommées de « mettre en usage plus frequent le Catechisme, & les Ministres de le traiter & exposer par interrogations & responses succinctes[1072] ». Le synode de Loudun (1659) précise qu'en toutes les églises où deux prédications se font le dimanche, la deuxième sera réservée « à expliquer le Catechisme par lieux communs, en s'accommodant à la capacité des plus foibles[1073] »,et signale ensuite les relais nécessaires pour l'instruction du fidèle : du pasteur qui peut prêcher quotidiennement, en passant par l'Ancien désigné dans certains quartiers pour seconder le ministre, aux parents qui doivent « avoir un soin particulier de l'instruction de leurs enfans, en les enseignant eux-mesmes, ou les commettant à des maistres, qui les forment à la pieté dés leur bas aage[1074] ». La pratique du catéchisme étant commune aux deux confessions, et le souci de l'instruction, de l'acculturation des masses plus largement, étant une priorité, on ne s'étonnera pas de constater que trois des auteurs de notre corpus ont eux-mêmes rédigé des catéchismes, celui

---

[1071] *Le saint Concile de Trente oecuménique et general, op. cit.*, 5e session, chap. II, p. 29.
[1072] Isaac d'Huisseau (éd.), *La Discipline des Églises Réformées de France, op. cit.*, p. 70.
[1073] *Ibid.*, p. 74.
[1074] *Ibidem.*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

de Paul Ferry (1654) ayant suscité une réfutation de la part de Bossuet, auteur lui-même d'un catéchisme pour le diocèse de Meaux en 1687.Cette instruction, autant doctrinale que morale, passe aussi par le fait d'assister au prêche. La familiarité de l'auditoire avec les Écritures est jugée indispensable par les prédicateurs pour pouvoir profiter pleinement de l'enseignement donné par les sermons. Ainsi Bossuet spécifie-t-il dans l'avertissement de son catéchisme avoir voulu « donner quelque teinture du langage de l'Ecriture & de l'Eglise, afin qu'ils [les Fidelles] fussent en etat de profiter dans la suite des sermons qu'ils entendroient[1075] ». En effet, on y rend sensible le catéchumène dès la première demande du catéchisme : faire le signe de croix en répondant en français et en latin pour, dit Bossuet, s'accoutumer au « langage de l'Eglise[1076] ».

Dans les sermons eux-mêmes, la conscience de la nécessité de l'instruction est manifeste. Certains exordes assez longs de Charles Drelincourt le montrent soucieux d'amener le texte de la manière la plus juste, de le replacer dans son contexte pour en saisir précisément le sens. Ce pré-texte n'est pas nécessairement un prétexte – au sens où il équivaudrait à une accroche rhétorique – mais correspond à un vrai désir d'explication qui témoigne du caractère sérieux de la fonction d'instruire mais qui pose aussi la question de l'érudition de l'auditoire[1077]. Si l'on s'en tient à la figure du pasteur, on remarquera que la *Discipline des Églises Réformées de France* consacre le chapitre V de l'article I à l'érudition qui lui est nécessaire, en mentionnant les examens qu'il faut lui faire passer en vue de son ordination :

> L'examen de celuy qui sera presenté, se fera premierement par propositions de la parole de Dieu, sur les textes qui luy seront donnez, l'une en François necessairement, & l'autre en Latin, si le Colloque ou Synode le iuge expedient ; pour chacune dequelles luy seront données vingt-quatre heures de temps pour se preparer. Si par icelles il contente la Compagnie, on connoistra par un chapitre du Nouveau Testament, qui luy sera présenté, s'il a profité en la langue Grecque, iusques à le pourvoir interpreter, & de la langue Hebraïque on verra s'il en sçait au moins iusques à se pouvoir servir des bons livres pour l'intelligence de

---

[1075] Bossuet, *Catechisme du Diocese de Meaux*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisi, 1687, « Avertissement de Monseigneur l'Evesque de Meaux Aux Curez, Vicaires, aux peres & aux Meres, & à tous les Fidelles de son Diocese », n. p.

[1076] *Ibid.*, p. 2.

[1077] Ghislaine Sicard-Arpin montre que les pasteurs comptent sur une réception érudite de leurs sermons. Les auditeurs protestants étant familiers des textes bibliques, les pasteurs s'appuient sur cette connaissance « dans un esprit de connivence » (p. 114), alors que, remarque-t-elle, un prédicateur catholique comme Bossuet doit contextualiser, expliquer, ne pouvant compter sur le savoir préalable de son auditoire (« La Bible dans les sermons protestants : le fondement d'une identité, l'arme contre l'adversaire catholique », *Bible et Littérature*, Olivier Millet (dir.), Paris, Champion, 2003, p. 111-119).Cependant G. Sicard-Arpin s'appuie sur un exemple de la prédication du Refuge. Il n'est pas certain que les auditeurs de Pierre Du Moulin ou de Drelincourt, au début ou au mitan du siècle, aient eu cette connaissance approfondie des Écritures. En tout cas, on n'en voit pas les signes dans leurs sermons.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> l'Escriture, à quoy sera adiousté un essayde son industrie sur les plus necessaires parties de la Philosophie, le tout en Charité & sans affectation de questions épineuses & inutiles[1078].

Les épreuves pour accéder à la fonction de pasteur sont autant d'indices d'une formation exigeante, notamment dans le domaine philologique, qui a été pensée et structurée en réaction au constat d'ignorance du clergé catholique.

B. Être instruit pour instruire : le prédicateur cultivé

La Rhétorique française, qui fait écho sur ce point aux propos de Pierre Du Moulin, indique qu'« Il faut qu'un Predicateur […] ait travaillé long-temps pour s'instruire soi-même avant que d'instruire les autres[1079]. » Chez les protestants, les sermons d'imposition des mains sont tout spécialement le lieu de ce type de rappel, comme nous l'avons vu plus haut avec l'exemple du sermon d'imposition de Jean Mestrezat. À l'occasion de l'ordination du futur ministre de Charenton, en 1614, Pierre Du Moulin fait la liste de ce qu'un bon pasteur doit savoir, sans dissimuler ni l'immensité ni la pénibilité de la tâche :

> Premierement, il n'y a pas peu de difficulté à acquérir du sçavoir par une longue estude, à estre versé en l'Escriture, à estre sçavant és langues, és controverses, en Philosophie, és histoires profanes & sacrées, à polir son langage, à acquerir quelque grace & dexterité à parler en public[1080].

Les accumulations visent en effet à souligner l'étendue du savoir à assimiler : un savoir scripturaire –c'est le premier élément avancé –, mais aussi un savoir linguistique, polémique, philosophique et historique. Voilà pour le fond qui, on le voit, ne fait pas l'impasse sur l'histoire profane. La forme, encore une fois, n'est pas négligée, puisqu'il est demandé de savoir manier la rhétorique. Lors du sermon prononcé au cours de la célébration de l'ordination de son fils Henri, Charles Drelincourt résume ainsi les devoirs du pasteur : « Il faut qu'il soit imbu d'une sainte doctrine, & éclairé des lumières du Ciel : qu'il soit propre à enseigner & à détailler la Parole de vie[1081]. »

À de nombreuses reprises, Pierre Du Moulin revient, en des énumérations significatives, sur le savoir important que doit accumuler le pasteur. Mais en plusieurs endroits, on le voit entreprendre de justifier son propos grâce à une image biblique qui peut se lire à plusieurs niveaux :

[1078] Isaac d'Huisseau (éd.), *La Discipline des Églises Réformées, op. cit.*, chapitre I, article V, p. 191.
[1079] *La Rhétorique françoise contenant les principales règles de l'éloquence, op. cit,* p. 8.
[1080] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 107.
[1081] Charles Drelincourt, « Le Pasteur fidele », R3, p. 174.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Il faut estre versé en l'Escriture, sçavoir force langues, avoir cognoissance de la Philosophie, & des histoires civiles & Ecclesiastiques. Faut polir son langage, estre sçavant és controverses, esquelles nos adversaires se rendent de plus en plus subtils. Car Dieu ne fait pas tousiours comme il fit du temps de Samson, il ne sert pas tousiours d'une maschoire d'asne pour vaincre les adversaires[1082].

L'allusion à Samson est une variation sur le thème de l'ignorance et s'inscrit dans l'esprit des remarques concernant le peu d'instruction, voire même le peu d'intelligence, des Apôtres. Pierre Du Moulin tient à remettre en contexte la charge du pasteur prédicateur. Pourquoi faut-il s'instruire ? Sans doute parce que l'assistance divine, si présente au temps apostolique, n'est, aujourd'hui, plus vraiment sensible. Pourtant les adversaires sont toujours aussi nombreux, comme les mille philistins venus se venger de Samson qui les avait alors massacrés avec « une maschoire d'asne » (Jg 15, 14-16). Le héros biblique (celui qui est consacré à Dieu, Jg 13, 5) a bénéficié de l'aide de Dieu et a pu ainsi venir à bout de ses ennemis avec un objet incongru et insignifiant. Mais, parlant de connaissance et de langage, la mâchoire d'âne revêt une signification plus essentielle : la parole instruite, savante, polie – évidemment sans excès, car le danger de la vanité guette – doit permettre de vaincre les adversaires. Pierre Du Moulin le rappelle à ses fils pasteurs en 1648 :

> Par une serieuse & soigneuse estude tachez d'acquerir le sçavoir qui vous est necessaire. Pour l'intelligence des sainctes Escritures, la cognoissance de la langue Hebraïque est fort utile. L'Apostre veut que l'Evesque ne soit point nouvel apprenti, depeur [sic] qu'il ne soit exposé au mespris & à la mesdisance des adversaires. Ce S. Apostre avoit une science infuse & acquise sans estudier, laquelle toutefois il taschoit d'augmenter par l'estude. Car il avoit des livres & des parchemeins. Timothee avoit receu des dons extraordinaires par l'imposition des mains de S. Paul. Ce neantmoins ce mesme Apostre lui dit *Sois attentif à la lecture*, I. Tim. 4. Les dons de Dieu ne doivent pas estre cause de negligence. Nous sommes en un temps auquel un grand sçavoir est requis, & auquel les adversaires ne nous laissent point sans exercice. Dieune se sert plus d'une maschoire d'asne, pour vaincre les adversaires.

Dans son épître, le pasteur rassemble ces propos (sur l'apôtre Paul, sur la mâchoire d'âne) et les enrichit d'une nouvelle perspective : il appartient à chacun de faire fructifier les « dons de Dieu ». L'instruction est un des devoirs du chrétien.

Les sermons catholiques n'abordent pas la question de la formation des prédicateurs : il faudrait peut-être examiner pour cela des équivalents catholiques des sermons protestants d'imposition des mains, mais notre corpus catholique n'en contient pas ; Bossuet, le seul qui aurait pu en prononcer en tant qu'évêque, a prononcé des sermons de vêture[1083] mais on ne dispose pas de sermons d'ordination de prêtres. Lejeune, pour sa part, s'est attaché à conseiller les jeunes missionnaires et curés des paroisses. Concernant l'exigence d'instruction,

---

[1082] Pierre Du Moulin, s8, D6, p. 165.
[1083] Anne Régent, « La geôle et l'habit : imaginaire de la vêture dans les sermons de Bossuet », *Le Temps des beaux sermons*, *op. cit.*, p. 249-266.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

il s'en tient à des conseils de lecture : Augustin, Chrysostome, la *Somme* de Thomas d'Aquin, la vie des saints et quelques commentaires de l'Écriture, et surtout les œuvres spirituelles de Grenade : « il les faudroit sçavoir quasi toutes par cœur, & les prescher par tout mesme de mot à mot, & on verroit des fruits admirables[1084]. » En ce qui concerne les ouvrages de Louis de Grenade, il les recommande d'ailleurs indifféremment au prêtre et au fidèle, puisqu'à de nombreuses reprises dans ses sermons il exhorte son auditoire à se procurer au plus vite les œuvres du mystique espagnol. D'autre part, comme nous l'avons déjà dit, il prêche une seule école, celle de la prière, précisant même que « S. Thomas, S. Bonaventure, S. Vincent Ferrier, & autres saincts Predicateurs ont plus appris au marche-pied de l'Autel & au pied du Crucifix, qu'en aucune Eschole ou Bibliotheque[1085]. » Le propos vise à construire l'image du prêtre inspiré. C'est au travers de deux textes, similaires dans l'objectif, que l'on peut établir ce que la formation du prêtre – et du prédicateur – veut dire pour Bossuet. Le premier est le texte destiné au cardinal de Bouillon (1670), l'autre est un *Plan d'études qui doivent suivre la licence*, composé, d'après Eugène Levesque, en 1674 ou en 1675, et adressé sans doute à un jeune licencié en théologie[1086]. Bossuet y préconise de lire et relire le Nouveau Testament avant d'aborder l'Ancien. Cette familiarisation avec le texte scripturaire doit se conjuguer avec la lecture d'auteurs anciens, historiens (Eusèbe de Césarée) ou Pères de l'Église (Tertullien, Origène, Jean Chrysostome, Augustin). Le programme de lecture est lourd, en réalité, car Bossuet recommande de lire également les textes conciliaires et un nombre important de textes fondant le droit canonique. La liste se termine par le conseil de ne pas négliger, dans l'esprit de controverse qui est celui de Bossuet, la connaissance des hérésies, depuis les Albigeois. Il ne recommande pourtant pas spécifiquement la lecture de Luther et de Calvin mais enjoint son lecteur à comprendre leur pensée.

Il est évidemment difficile, et trompeur, de mettre en regard les déclarations des prédicateurs sur l'acquisition du savoir, la culture à développer quand elles ont été formulées dans des contextes très différents : lettres privées, sermons, recommandations publiques, écrit à l'usage d'un particulier. On retiendra toutefois l'attention portée à la culture antique, profane, et l'idée que le savoir est utile dans la controverse.

[1084] Jean Lejeune, « Advis aux jeunes predicateurs », *Missionnaire*, t. I, n. p.
[1085] Jean Lejeune, « Advis aux jeunes Predicateurs », *Missionnaire*, t. I, n. p.
[1086] Voir Eugène Levesque, « Écrit de Bossuet sur les études qui doivent suivre la licence », *Revue Bossuet* 1900, Genève, Slatkine reprints, 1968, t. I, p. 11-20.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

1. La formation des prédicateurs

La formation est un démarcateur confessionnel dans la mesure où, très vite, l'Église réformée a souhaité créer ses propres écoles, collèges et académies, non seulement pour permettre à ses fidèles d'avoir accès aux textes sacrés, indispensables à la foi, mais aussi pour former son élite. Du côté catholique, le XVIIe siècle a vu s'instaurer, assez lentement il est vrai, des séminaires, mais, dès le XVIe siècle, les collèges jésuites ont formé un certain nombre de laïcs et de clercs. Cependant, si on se penche sur la formation des cinq auteurs qui font l'objet de notre recherche, on perçoit d'abord ce qui les rapproche : tous ont reçu une solide éducation et une formation exigeante en théologie, en sus d'une culture classique. Tous les cinq sont des hommes cultivés et, dans les propos qui les concernent, ils sont jugés capables d'éloquence (à quelques voix discordantes près pour Charles Drelincourt). Ce qui distingue le prédicateur catholique de son homologue protestant n'est pas son éducation ni sa culture – encore que chacun fasse assaut d'érudition et ne cesse de dénier à ses adversaires cette qualité – c'est son statut, le prêtre étant l'homme d'une consécration tandis que le pasteur est celui « d'une vocation et d'une compétence[1087] ». L'absence de sacré est ce qui oppose le pasteur au prêtre. Cette différence est cruciale dans le contexte de la rivalité confessionnelle : les pasteurs insistent sur l'instruction nécessaire aux proposants pour pouvoir convertir ; de son côté Lejeune, dans ses sermons, donc dans une parole publique, souligne que le sacerdoce du prêtre garantit l'efficacité de sa parole, qu'elle s'exerce dans le cadre sacramentel ou dans la prédication[1088].

Jusqu'au concile de Trente, il n'y a pas d'établissement spécifique pour les prêtres catholiques. Les premiers séminaires ne s'ouvrent en France qu'à la fin du XVIe siècle et de manière assez lente. Les collèges jésuites qui se développent dès le XVIe siècle, appliquent la *Ratio studiorum* (1598), où l'enseignement du grec est certes obligatoire, mais dans les faits relativement indigent. Pourtant la maîtrise de cette langue est un enjeu[1089], puisqu'elle donne accès au texte primitif du Nouveau Testament. Bannis en 1594, de nouveau tolérés en France en 1603, les Jésuites reprennent leur entreprise d'éducation au service de la Contre-Réforme

---

[1087] Thierry Wanegffelen, *La France et les français, op. cit.*, p. 56.

[1088] Voir le sermon LIII. « De l'honneur qui est dû aux pères spirituels qui sont les prêtres », *Missionnaire*, Migne, col. 603-614.

[1089] Sur cette question, voir Christine Noille-Clauzade, *L'Éloquence du sage, op. cit.* Le grec est en tout cas enseigné dans les Petites Écoles de Port-Royal, et à l'Oratoire. Port-Royal a mené un travail de traduction sur la patristique grecque.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

et accélèrent, avec l'autorisation royale, la fondation de collèges, où on cherche d'ailleurs à recruter particulièrement les enfants de l'élite réformée.

a. Bossuet et Lejeune

C'est justement chez les jésuites que Bossuet, issu d'une famille de la noblesse de robe, a été instruit. La tonsure qu'il reçoit, à l'âge de huit ans, marque son entrée dans l'état clérical ; à treize ans, il est pourvu d'un canonicat à Metz. Il fait ses études d'abord au collège des Godrans de Dijon puis à Paris. En 1642, il finit ses deux années de philosophie au collège de Navarre, où, après sa maîtrise ès arts, il entame des études de théologie pour une durée de trois ans. Il est dix ans étudiant à Paris (période entrecoupée de moments consacrés à son canonicat), où il fréquente les milieux érudits et dévots. Deux hommes l'influencent particulièrement : Nicolas Cornet (1592-1663), président du collège de Navarre (celui-là même qui a formulé les cinq propositions de l'*Augustinus* pour les faire condamner par l'Église) et Vincent de Paul. C'est sous la direction de ce dernier que Bossuet fait sa retraite de prêtrise à Saint-Lazare ; il est ordonné le 16 mars 1652, à l'âge de vingt-cinq ans. Bossuet a lu assidûment les Pères de l'Église, et notamment les Pères grecs : on trouve dans ses sermons de nombreuses références à Jean Chrysostome ; du côté des Pères latins, Tertullien est une référence majeure dans la prédication de Bossuet. Jacques Lebrun remarque à ce propos que ses théologiens de référence sont des théologiens anciens, le plus récent étant Bernard (on ajoutera Thomas d'Aquin, qu'il connaît bien, mais qu'il critique)[1090]. Aucun théologien dominicain ni jésuite des XVIe et XVIIe siècles ne figure dans ses écrits, contrairement à Lejeune, qui recommande souvent la lecture de Louis de Grenade. Eugène Gandar note l'influence des lectures faites au collège jésuite des Godrans, notamment « les chefs d'œuvre de l'antiquité classique, les Latins plus que les Grecs, en première ligne Cicéron dont il avait appris par cœur plusieurs harangues et les traités de rhétorique, Virgile surtout, qui était son poëte de prédilection[1091] ». Sur le plan de la prédication, Paul Jacquinet soutient que Bossuet n'aurait pas été influencé par les prédicateurs antérieurs : « aucun d'eux n'a exercé sur lui une influence directe et sensible. » La remarque, curieuse –Vincent de Paul était un prédicateur – s'explique peut-être par le refus d'inscrire Bossuet dans une filiation,

[1090] Jacques Le Brun, *Bossuet, op. cit.*, p. 28.
[1091] Eugène Gandar, *Bossuet orateur, op. cit.*, p. 10-11. L'auteur renvoie en note à Ledieu, *Mémoires touchant messire J.-B. Bosuet, évêque de Meaux,* édition de l'abbé Guettée, Paris Didier, 1856, p. 15

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pour mieux souligner son génie. À la fin du XIXe siècle, Bossuet apparaît comme un prédicateur hors-norme, dont le génie n'a ni source ni succession.

Si la formation de Bossuet est bien connue, on ne sait en revanche presque rien de celle de Jean Lejeune, prédicateur de la génération précédente[1092]. Fils d'un conseiller au Parlement de Dôle, il est d'abord nommé chanoine d'Arbois, mais renonce au canonicat pour rentrer à l'Oratoire en 1613 ou 1614, attiré par la réputation de Bérulle, qui exerce une forte influence sur lui. Il y passe trois ans, puis est ordonné prêtre. Il semble impossible que Lejeune ait fréquenté, comme l'affirme l'abbé Grange, le séminaire de Saint-Magloire, qui ne fut fondé qu'en 1618[1093]. L'éducation dispensée par les Oratoriens au XVIIe siècle est reconnue pour sa qualité, Bossuet en fait d'ailleurs l'éloge dans l'oraison funèbre du père Bourgoing, mais Lejeune n'a certainement pas pu en bénéficier. Pour autant, sa culture est grande, comme en témoignent ses sermons, où les remarques philologiques sur des mots grecs ou hébreux jouxtent de nombreuses références antiques ou patristiques.

b. Pierre Du Moulin, Paul Ferry et Charles Drelincourt

Très tôt, les réformés ont souhaité créer des écoles et des collèges, droit accordé officiellement par l'article XXXVII de l'édit de Nantes dans les villes où la religion réformée était en exercice public[1094]. Si dans les petites écoles, il n'est officiellement question que d'apprendre à lire et à écrire, et si ces écoles sont souvent mixtes du point de vue confessionnel, il n'en va pas de même dans les académies où un solide enseignement théologique est dispensé. Nos trois pasteurs ont tous été formés dans des académies protestantes. Au XVIIe siècle, on en dénombre huit : quatre dans le sud de la France, à Nîmes (1561)[1095], Montpellier (1596), Montauban (1598, transférée en 1659 à Puylaurens)[1096] et Die (1604) ; une à Saumur, fondée par Philippe Duplessis-Mornay (1599), où se développe une école théologique originale, alors qu'ailleurs on enseigne la scolastique réformée

---

[1092] Tous les travaux sur Jean Lejeune, hormis l'article de Nicole Lemaitre (1954), datent du XIXe siècle. Ils sont essentiellement hagiographiques.

[1093] L'Oratoire, comme nombre de fondations au XVIIe siècle, se dote, à Saint-Magloire, d'un séminaire pour l'éducation des futurs prêtres, « une véritable école de prédication » (Jean Calvet, *Bossuet, l'homme et l'œuvre*, *op. cit.*, p. 107).

[1094] Jean-Paul Pittion, « Instruire et édifier : les protestants et l'éducation en France sous l'édit de Nantes », G. Sheridan et V. Prest (dir.), *Les Huguenots éducateurs dans l'espace européen à l'époque moderne*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 19-45.

[1095] Roger Grossi (dir.), *Le Collège royal et l'Académie protestante de Nîmes aux XVIe et XVIIe siècles*, Nîmes, Atelier Occitan, 1998.

[1096] Sur cette académie, voir Michel Nicolas, *Histoire de l'ancienne académie protestante de Montauban (1598-1659) et de Puylaurens (1660-1685)*, Genève, Slatkine Reprints, 1971.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

classique[1097] ; et trois autres aux limites du royaume de France : Orthez (1566), Orange (1573), Sedan (1602). Les études y durent cinq ans : d'abord deux ans de philosophie au terme desquelles l'étudiant obtient le grade de bachelier, puis trois ans de théologie[1098]. En somme, le parcours est le même que dans les collèges jésuites.

La formation humaniste des proposants, ces étudiants en théologie, transparaît dans la pratique de l'enseignement qui se fait en latin[1099], mais aussi dans le cursus « avec initiation progressive à la langue de Cicéron, introduction du grec en troisième, découverte des grands auteurs classiques, Cicéron toujours, César, Virgile, Ésope, le tout couronné par l'enseignement de la rhétorique en première[1100] ». Elle transparaît également dans le couronnement des études, puisque l'étudiant est récompensé, à l'issue de son parcours, par un livre d'Aristote. Les étudiants en théologie ne fréquentent pas tous les académies, ils peuvent également se former auprès d'un pasteur, en se présentant néanmoins aux examens terminaux de l'une des académies[1101]. Les étudiants les plus fortunés voyagent à l'étranger et fréquentent les grands centres universitaires réformés comme Leyde ou Genève.

Les pasteurs de notre corpus ont fréquenté les académies les plus réputées : Charles Drelincourt celle de Sedan puis celle de Saumur (Samuel Mours indique qu'il est courant pour un futur pasteur de passer par deux académies[1102]), où il a été l'élève de Marc Duncan[1103]. Pierre Du Moulin a été élève au collège de Sedan, il y a pour professeurs Louis Cappel et Toussaint Berchet qui lui enseignent l'hébreu et le grec[1104], mais lui-même ne révèle quasi rien de sa formation dans le récit autographe de sa vie. Paul Ferry, pourtant originaire de Metz, a d'abord été élève au collège de La Rochelle puis à l'académie de Montauban, et non dans l'académie la plus proche, qui était celle de Sedan[1105] ; il refuse ensuite la proposition de son père de continuer ses études à l'académie de Saumur[1106]. La particularité des pasteurs, qui

---

[1097] Voir Élisabeth Labrousse, *La Révocation de l'Édit de Nantes : une foi, une loi, un roi ?*, Paris, Payot, 1985, p. 45-46.
[1098] Louis-Jules Méteyer, *L'Académie protestante de Saumur*, Paris, La Cause, 1933.
[1099] Élisabeth Labrousse, *La Révocation de l'Édit de Nantes, op. cit.*, p. 32-33.
[1100] Solange Deyon, « Les Académies protestantes en France », *BSHPF*, t. 135, 1989, p. 80.
[1101] Élisabeth Labrousse, *La Révocation de l'Édit de Nantes, op. cit.*, p. 46.
[1102] Samuel Mours, *Le Protestantisme en France au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 100.
[1103] Jean-Robert Armogathe, « De l'art de penser comme art de persuader », *La Conversion au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 29-41.
[1104] Émile Armand, *Essai sur la vie de Dumoulin et quelques uns de ses écrits*, Strasbourg, Veuve Berger-Levrault, 1846, p. 4.
[1105] Julien Léonard avance deux explications à ce choix : d'une part, le frère aîné de Paul Ferry, Pierre, a fait ses études à Montauban ; d'autre part, nommé ministre de Saintonge, il se trouvait plus proche de Paul géographiquement (*Être pasteur au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 50).
[1106] *Ibid.*, p. 52.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

les distingue des prêtres catholiques, est que ce sont des théologiens (Du Moulin a été professeur de théologie à Sedan de 1621 à 1658) ; les prédicateurs catholiques, de manière générale, n'ont évidemment pas tous cette formation. Les pasteurs sont des savants, et pourtant, ils ne cessent de prêcher la simplicité, dans l'idéal prescrit par la discipline. Leurs sermons ne doivent pas témoigner de leur érudition. Raymond A. Mentzer remarque cette contradiction en partant de la représentation que l'on a ordinairement du pasteur pour évoquer ensuite ce que préconise la discipline :

> [...] dès le début de la Réforme, les Églises protestantes, surtout réformées, ont travaillé méticuleusement à établir l'image du pasteur comme un homme cultivé, instruit et érudit en même temps qu'honnête, pieux et vertueux. […] pourtant, à travers une lecture rapide de la *Discipline des Églises réformées de France,* l'image du pasteur comme savant et écrivain n'est pas très évidente[1107].

En effet : « La Discipline exhorte les pasteurs à écrire "d'une façon modeste" et de faire "leurs prédications" avec une même "modestie et gravité"[1108] ». La concurrence catholique explique l'enseignement érudit des pasteurs puisque la controverse est une des tâches qui les attend[1109].

Les pasteurs reçoivent également une formation dans le domaine de l'éloquence[1110]. Samuel Chappuzeau s'étonne des critiques dont celle-ci fait l'objet dans la pratique de la chaire, alors même qu'elle est enseignée dans les Écoles. Cette contradiction n'est en réalité, pour lui, qu'une hypocrisie. Le prédicateur, quant à lui, met plus souvent en avant dans le sermon le travail intérieur, l'assistance de l'esprit, que l'*actio* ; nous aurons l'occasion d'y revenir. Dans son sermon « Le Pasteur fidèle », Charles Drelincourt rappelle que le ministre ne doit pas prêcher sans avoir prié préalablement : « Et jamais [le fidèle pasteur] ne doit prescher, ni faire aucune action importante, qu'il ne prie Dieu en son particulier, & qu'il ne luy demande l'assistance de son esprit[1111]. » D'ailleurs la fin de l'exorde du sermon protestant se signale toujours par un appel à la bénédiction de Dieu ou de l'Esprit Saint. Rien d'efficace ne pouvant se faire sans l'aide de Dieu, l'humilité est de rigueur.

[1107] Raymond A. Mentzer, « Les pasteurs : l'image et la réalité », *BSHPF*, t. 156, 2010, p. 147.
[1108] *Ibid.*, p. 147-149.
[1109] « Ce qu'on attendait d'un ministre, c'était, prioritairement un savoir et des talents de raisonneur et de controversiste. La préparation des deux sermons dominicaux et de la prédication, plus brève, "sur semaine" (faite en fin d'après-midi, le mercredi ou le jeudi) constituait sa tâche essentielle », Élisabeth Labrousse, *La Révocation de l'Édit de Nantes, op. cit.*, p. 37.
[1110] L'éloquence, à Montauban en tout cas, était enseignée dans le cursus de philosophie par le régent de première du collège. Voir Michel Nicolas, *Histoire de l'ancienne académie protestante de Montauban, op. cit.*, p. 18.
[1111] Charles Drelincourt, *Le Pasteur fidele, ou Sermon sur les Actes des Apôtres, chap. 20. vers. 28., Prononcé en l'Eglise Reformée de Gien le 27. Octobre 1658,* Charenton, L. Vendosme, 1658, p. 24.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

2. La formation des peintres

Quelques mots semblent nécessaires sur la formation des peintres même si leur statut n'est évidemment pas le même que celui des prédicateurs, ministres de Dieu. Mais, en tant que peintres de sujets religieux, ils sont soumis à certaines règles sinon obligations. Au XVIIe siècle, ils sont tenus au respect d'un type de discours dans leur œuvre, et leurs mœurs sont surveillées à l'occasion, ce qui peut parfois donner lieu à des annulations de commandes. En témoigne ce que raconte Antoine-Joseph Dezallier d'Argenville (1680-1765) au sujet de Sébastien Bourdon (1616-1671), peintre de confession protestante, défait d'une commande à destination de l'église de Saint-Gervais à Paris pour avoir, semble-t-il, proféré des propos irréligieux :

> Dans le tems qu'on lui commanda six grands tableaux pour les tapisseries de saint Gervais, il parla assez mal des miracles de ce saint dans un caffé où les peintres s'assembloient ordinairement ; les marguilliers, qui en furent avertis, craignant qu'un Calviniste tel que lui, ne tournât en ridicule dans ses tableaux l'histoire de leur Saint, en donnerent deux à faire à le Sueur, & trois à Champaigne ; de sorte qu'il ne lui en resta plus qu'un[1112].

Deux autres peintres plus convenables lui auraient été préférés pour honorer l'essentiel de la commande : Eustache Le Sueur et Philippe de Champaigne[1113].

Le futur peintre est d'abord un apprenti qui se forme dans un atelier auprès d'un maître. Cette période est essentielle, elle garantit l'acquisition d'un savoir à une époque où, tout en s'élevant au rang d'art, l'exercice de la peinture relève encore de l'artisanat. Le maître est très souvent un coreligionnaire, il héberge l'apprenti et ce temps de formation technique se double d'une « dimension éducative, morale et religieuse[1114] ». La durée de l'apprentissage est variable, mais généralement assez longue puisque « 87 % des contrats prévoient une période de trois à sept ans, dont 47 % une durée de cinq ans[1115] ». La période d'apprentissage de Lubin Baugin, dont on sait peu de choses, s'est déroulée entre 1622 et 1628, et a probablement été effectuée en province, à Orléans ou à Pithiviers, d'après Jacques Thuillier. Sébastien Stoskopff, né à Strasbourg, se forme à Hanau chez Daniel Soreau, puis s'installe à

[1112] Antoine-Joseph Dezallier d'Argenville, *Abrégé de la vie des plus fameux peintres avec leurs portraits gravés en Taille-douce, les indications de lurs pincipaux ouvrages, Quelques Réflexions sur leurs caractères, et la manière de connaître les desseins et les tableaux des grands maîtres, tome quatrième. Nouvelle Edition, revûe corrigée & augmentée de la Vie de plusieurs peintres*, Paris, De Bure l'Aîné, 1762, p. 96.

[1113] Philippe Luez rapporte l'anecdote mais doute de sa véracité (*Sébastien Bourdon, peintre protestant ?*, [Magny-les-Hameaux, musée de Port-Royal des Champs], Paris, RMN, 2018, p. 10). Le panneau liminaire de l'exposition est plus radical, parlant à ce sujet d'une « légende tenace ».

[1114] Gwenaëlle Léonus-Lieppe, « À la redécouverte des réformés parisiens au XVIIe siècle : méthodologie et apports récents d'une enquête d'histoire sociale », *BSHPF*, t. 150/1, 2004, p. 137.

[1115] Isabelle Richefort, *Peintre à Paris au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 21.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Paris vers 1622. C'est à peu près à cette date (1621) que Philippe de Champaigne, né à Bruxelles dans un milieu d'artisans, s'installe lui aussi à Paris après un apprentissage auprès du paysagiste Jacques Fouquières. Il entre comme apprenti dans l'atelier de Guillaume Lallemant. Eustache Le Sueur, né à Paris, fils d'un tourneur sur bois, fait son apprentissage dans le prestigieux atelier de Simon Vouet qui lui permet de nouer des relations avec la Cour. Quant à Madeleine Boullogne, elle fait probablement son apprentissage chez son père, le peintre Louis Boullogne l'Ancien. C'est la seule artiste de notre corpus à être issue d'un milieu de peintres. Après l'apprentissage, le peintre doit accomplir une période de compagnonnage pour ensuite accéder à une maîtrise[1116], ainsi Le Sueur est-il reçu maître en 1645, peut-être au début de 1646. Lubin Baugin est reçu maître peintre dans la corporation de Saint-Germain-des-Prés en 1629. En tant que provincial, il ne peut exercer son métier de peintre dans la capitale, mais y est autorisé dans l'enclos de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Après son voyage en Italie, il est reçu maître peintre à Paris, sans doute en 1643.

Le voyage en Italie, aux XVIe et XVIIe siècles, est une étape indispensable dans la formation du peintre. En se rendant à Rome, destination privilégiée, ou à Florence ou Venise, les peintres cherchent avant tout à voir et à copier des œuvres, mais aussi à intégrer des ateliers de peintres reconnus pour leur talent. On ne dispose d'aucun renseignement sur la formation de Guy François, hormis son voyage à Rome, qui s'effectue probablement entre 1608 et 1613. Sébastien Stoskopff fait lui aussi ce voyage ; sa présence à Venise est attestée en 1629. Si tous les artistes nés avant 1600 font le voyage en Italie, ce n'est pas forcément le cas pour ceux qui sont nés au XVIIe siècle[1117] : ainsi Philippe de Champaigne, parti des Flandres, peut-être dans l'intention de rejoindre l'Italie, s'arrête en France et se fixe finalement à Paris sans poursuivre son voyage. Pas de voyage en Italie non plus pour Le Sueur, ni pour Madeleine Boullogne, qui, en tant que femme, n'eut certainement pas la possibilité d'entreprendre un tel voyage[1118]. Ne pas avoir fait le voyage en Italie ne semble pas avoir nui à leur carrière, néanmoins, un contemporain Bernard Dupuy Du Grez souligne : « Eustache le Süeur […] avoit aquis un merveilleux goût pour la Peinture sans avoir été en

---

[1116] Sur ces différentes questions, voir Antoine Schnapper, *Le Métier de peintre au Grand Siècle, op. cit.*, p. 19-113.

[1117] « Pour la génération née après 1600, le voyage en Italie n'apparaît plus comme une nécessité. […] Certains, comme La Hyre et Le Sueur, ayant vite connu le succès, n'éprouvent donc pas le besoin de ce voyage », Isabelle Richefort, *Peintre à Paris au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 40.

[1118] En revanche, son frère, Bon Boullogne, peintre également, reste cinq ans à l'Académie de Rome (de 1670 à 1675).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Italie[1119]. » La précision souligne que le voyage semblait encore tout à fait nécessaire à la formation d'un bon peintre. Lubin Baugin a demeuré en Italie vraisemblablement entre 1632-1633 et en 1640. Il se serait d'ailleurs marié à Rome, et y aurait eu deux enfants.

3. Confession et piété des peintres

Comme nous l'avons exposé en introduction, la question de la confession, mais aussi celle de la piété des peintres, ne peut que nous interroger quand ils répondent à des commandes de tableaux religieux selon le cahier des charges de l'institution ecclésiastique. Si on ne peut mettre en regard prédicateurs et peintres, dans la mesure où leur statut est évidemment différent, il nous paraît néanmoins important d'aborder cette question à laquelle l'époque n'a pas été indifférente. Un siècle plus tôt, Michel-Ange déclare à Francisco de Hollanda, peintre et théoricien portugais, qui l'interroge :

> Il ne suffit pas à un peintre, pour imiter en partie l'image vénérable de Notre-Seigneur, d'être un maître plein de science. J'estime pour ma part qu'il doit en outre être un homme dont la vie est sans reproche, et même si possible sainte, afin que le Saint-Esprit puisse inspirer son entendement[1120].

Ces peintres à qui l'on demandait de représenter des scènes pieuses, des tableaux de dévotion, étaient-ils eux-mêmes pieux ? Avaient-ils à cœur de suivre les prescriptions de l'Église sur l'iconographie religieuse ? Se sentaient-ils appartenir à une communauté, protestante ou catholique ? Du côté protestant, la *Discipline* apporte quelque éclairage à ce sujet :

> Les Imprimeurs, Libraires, Peintres & autres Artisans, & en general tous Fideles, notamment ceux qui ont charge en l'Eglise, seront admonestez de ne faire aucune chose de leur Estat qui dépende directement des superstitions de l'Eglise Romaine. Et quant aux faits particuliers, & à la correction qui y eschet [sic], ce sera au Consistoire d'en iuger[1121].

Les remarques ne sont pas très contraignantes – les conflits éventuels devant se régler au cas par cas devant le Consistoire –, mais l'existence même de cet article prouve que la question n'était pas indifférente. Or, comme nous l'avons déjà dit, le sujet de la confession des peintres ne semble pas toujours intéresser les historiens de l'art[1122]. Émile Mâle a pourtant souligné que la qualité d'artiste reconnue aux peintres ne doit en aucune façon masquer leur

---

[1119] Bernard Dupuy Du Grez, *Traité sur la peinture pour en apprendre la teorie*, *op. cit.*, p. 74.
[1120] Cité par Jacques de Landsberg, *L'Art en croix. Le thème de la crucifixion dans l'histoire de l'art*, Tournai, La Renaissance du Livre, 2001, p. 112.
[1121] Isaac d'Huisseau (éd.), *La Discipline des Églises Réformées de France*, *op. cit.*, chapitre XIV « Des Reglemens, ou advertissemens particuliers », article IV, p. 417.
[1122] Un récent colloque organisé au Musée de Port-Royal des Champs intitulé *L'art protestant en France avant la révocation de l'édit de Nantes*, les 4 et 5 octobre 2018, est le signe que la question se pose davantage aujourd'hui en France.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

souci de religiosité, voire leur piété. Il remarque fort justement que les biographes des peintres ont souvent insisté sur leur assiduité à suivre des messes, à prier. Les propos valorisants d'un Félibien ou d'un Guillet de Saint-Georges ne sont pas tous à prendre au pied de la lettre, la part du discours partisan n'étant pas à négliger ; néanmoins la confession n'est sûrement pas un aspect négligeable. Or elle a été peu prise en considération, même par Bernard Dorival, qui s'est intéressé à la bibliothèque de Philippe et Jean-Baptiste de Champaigne. Contrairement à Louis Marin, qui parle d'une conversion artistique après que Champaigne a rencontré Port-Royal[1123], Bernard Dorival est peu enclin à voir en Champaigne un peintre janséniste malgré le nombre considérable de livres jansénistes qu'il observe dans sa bibliothèque. Jacques Thuillier écarte aussi l'idée d'une esthétique religieuse pour deux artistes protestants Sébastien Bourdon et Sébastien Stoskopff. Il accorde en revanche un développement au « problème du sentiment religieux chez Baugin ». Il se trouve que Lubin Baugin a beaucoup peint pour les jésuites ; rien n'interdit de voir, d'après Jacques Thuillier, une proximité entre le peintre et le milieu jésuite qui irait au-delà du plan professionnel. Toutefois, deux éléments troublent cette vision : le fait que Baugin s'est occupé de la réédition des œuvres de David Lagneau, médecin protestant, et la présence dans l'inventaire des biens du peintre d'un petit fourneau, dont le testament même indique qu'il servait à la pratique de l'alchimie[1124]. Plus récemment, Frédéric Cousinié, en publiant *Le Peintre chrétien* (2011) et en étudiant l'importance de la confession dans l'œuvre de Sébastien Bourdon[1125], a redonné vie à une question qui avait été traitée de manière assez partisane par Émile Mâle à une époque où les propos antiprotestants (notamment quand il s'agissait d'évoquer l'iconoclasme) ne semblaient pas choquer. Notons aussi que la religion du peintre à cette époque est conditionnée par sa vie sociale et professionnelle : pour exercer le métier de peintre, il est nécessaire d'appartenir à une corporation, elle-même inféodée à une Église. La corporation de Saint-Germain-des-Prés comprenait un certain nombre de peintres protestants semble-t-il. D'une manière générale, les documents font souvent défaut pour attester de la piété d'un peintre. Leur assiduité à fréquenter des églises ou des temples qui en serait l'indice est une donnée très souvent inconnue. Se tourner vers les bibliothèques peut être une piste à explorer pour déterminer si

---

[1123] Louis Marin cherche à montrer que la peinture de Champaigne, après 1646, répond à une esthétique janséniste ; ce que réfute absolument Nicolas Sainte-Fare Garnot. Voir le n° 140 du *Dossier de l'art*, (avril 2007) consacré à Philippe de Champaigne.

[1124] Jacques Thuillier, *Lubin Baugin, op. cit.*, p. 15.

[1125] Frédéric Cousinié, *Sébastien Bourdon : tactique des images, op. cit*. À Port-Royal des Champs se tient une exposition sur ce peintre intitulée *Sébastien Bourdon, peintre protestant ?*, du 20 septembre au 16 décembre 2018. Catalogue par Anne Imbert, Frédéric Cousinié, Elodie Vaysse et Philippe Luez, RMN, 2018.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

leurs lectures étaient d'orientation profane ou pieuse. Celle des prédicateurs va nous intéresser en premier lieu.

4. Les bibliothèques

Le contenu des bibliothèques, quand il nous est connu, est potentiellement source d'informations sur l'étendue du savoir de leur possesseur. Nous disposons des renseignements sur deux bibliothèques en particulier, celle de Bossuet – mêlée à celle de son neveu Jacques-Bénigne Bossuet (1664-1743), évêque de Troyes – et celle de Philippe de Champaigne – à travers celle de son neveu, Jean-Baptiste Champaigne (1631-1681), peintre comme son oncle. Les sources diffèrent – un catalogue de ventes et un inventaire – et doivent être examinées en conséquence.

Notons d'abord que chaque prédicateur, au XVIIe siècle, doit posséder une petite bibliothèque[1126]. Celle de Bossuet contient un nombre considérable de livres, entre 5 000 et 6 000 selon Ferdinand Brunetière, le premier à s'être penché sur le sujet. Le catalogue de vente des livres, qui est sa source, référence en effet 1 457 ouvrages[1127]. Cette source, qui n'est pourtant pas un inventaire, lui paraît suffisamment fiable pour en tirer des commentaires, essentiellement parce que le mode de classement des livres correspond à celui que Bossuet adopte dans un *Cours de théologie*. Vingt éditions de la Bible sont répertoriées (dont quatre de la Vulgate et deux de Sacy), auxquelles on peut ajouter de nombreux livres bibliques ainsi que des commentaires. Les ouvrages des Pères de l'Église (Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jérôme) sont nombreux, auxquels se rajoute Tertullien. Une part importante de sa bibliothèque est réservée aux ouvrages historiques, tant ecclésiastiques que civils. Un nombre important de livres relèvent aussi de l'hétérodoxie (avec les œuvres de Luther en latin, les épîtres de Philippe Melanchton, l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin) et de la controverse. Il possède les actes du synode de Dordrecht en latin, la *Discipline* d'Isaac d'Huisseau (1667). On s'étonne de ne pas y trouver le *Catechisme general de la Reformation de la Religion* de Ferry, ni la réfutation qu'en a faite Bossuet, son premier livre imprimé, alors même que ses ouvrages (oraisons funèbres,

---

[1126] « Dans le diocèse de La Rochelle, au milieu du XVIIe siècle, tout curé doit posséder les décrets du concile provincial, un manuel de casuistique, le catéchisme du concile de Trente, un catéchisme diocésain, le Nouveau Testament, la vie des saints », Philippe Loupès, article « Curés », *Dictionnaire du Grand Siècle, op. cit.*, p. 440.

[1127] *Le Catalogue des livres de la bibliothèque de Messieurs Bossuet, Anciens Evêques de Meaux & de Troyes, Qui se vendra à l'amiable le Lundi 3. Décembre 1742. dans une Salle du Couvent des RR. PP. Augustins*, Paris, Gandouin / Piget ; Nevers, Barois Fils, 1742. Voir Ferdinand Brunetière, « La bibliothèque de Bossuet », *Le Journal des savants*, année1900, Paris, Hachette et Cie, 1900, p. 201-210.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Discours sur l'Histoire universelle, Histoire des variations protestantes, Exposition de la doctrine catholique...) y figurent. Des livres du ministre JeanClaude s'y trouvent, ainsi que des chaînes de controverses, Bossuet ayant lui-même disputé contre le pasteur de Charenton. On observe la présence d'orateurs (Démosthène, Cicéron...), de philosophes (Platon, Aristote...) et de poètes antiques témoignant de la culture humaniste de Bossuet. Il possède aussi les œuvres de Thérèse d'Avila, de Jean de La Croix. Très peu de sermons apparaissent et aucun traité de prédication n'est mentionné, mais il a deux grandes éditions des œuvres d'Augustin : celle de Louvain, 1586, en onze in-folio, et celle des Bénédictins de 1679, en huit in-folio. Enfin la présence de dictionnaires (Furetière, celui de l'Académie) et de grammaires témoigne de son intérêt pour la langue. On notera, pour finir, que la bibliothèque de Bossuet contient les ouvrages qu'il recommande dans son *Plan d'études*, et que donc ses recommandations ne sont pas de pure forme.

Dans le milieu pastoral protestant, on retrouve cette exigence de posséder une bibliothèque. Le Synode de Saumur, en 1598, précise : « Toutes les Eglises qui auront des moyens sont exhortées de dresser des bibliothèques publiques pour servir aux Ministres et aux Proposants de leur Eglise[1128]. » Samuel Mours indique que la bibliothèque du pasteur « était, en général bien fournie[1129] », comptant des ouvrages surtout des ouvrages théologiques et de controverse. La bibliothèque de l'érudit Paul Ferry contenait quelques 2 500 volumes, ce qui est considérable[1130]. Charenton se dote d'une bibliothèque à partir de 1626, conformément aux recommandations synodales[1131]. Dans le catalogue de la bibliothèque de l'Église réformée de Paris, édité par Jaques Pannier, on remarque la présence d'un grand nombre d'ouvrages de Pères de l'Église, les œuvres de Platon en grec et, plus attendues, les œuvres des réformateurs[1132]. Dans les bibliothèques d'Issoudun, de Charenton et dans celle du pasteur Jean de Brunes « les auteurs profanes représen[tent] plus de 20% des fonds[1133]. Les historiens,

---

[1128] Isaac d'Huisseau, *Discipline des Églises réformées de France*, [1666], annotée et précédée d'une introduction historique par François Méjan, Paris, éditions « Je sers », 1947, p. 199

[1129] « En premier lieu, les ouvrages théologiques – particulièrement les œuvres de Calvin (surtout ses Commentaires bibliques) – ceux de controverse. Mais aussi des ouvrages d'actualité, voire catholiques. Dans telle d'entre elles, on trouve les œuvres de Descartes, de saint François de Sales, de Balzac », Samuel Mours, *Le Protestantisme au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 103.

[1130] Sur la bibliothèque de Ferry et sur l'érudition du pasteur, voir Roger Mazauric, *Le pasteur Paul Ferry*, *op. cit.*, p. 124 (Évoquant son testament, le pasteur Roger Mazauric avance le chiffre précis de 2 596 sans en dire davantage) ; Julien Léonard, *Etre pasteur au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 201-212.

[1131] Une exposition de Thomas Guillemin et de Kevin Trehuedic, *Ex Bibliotheca. Les livres retrouvés de l'Académie protestante de Saumur* se tient à la Médiathèque Louis Aragon au Mans, du 19 octobre 2018 au 19 janvier 2019.

[1132] Jacques Pannier, « La Bibliothèque de l'Église réformée de Paris de 1626 à 1664 », *BSHPF*, 1906, p. 40-68.

[1133]

Licence CC BY-NC-ND 3.0

les poètes, les philosophes de l'Antiquité y côtoient les médecins du Moyen Âge, les poètes et les juristes contemporains. Parmi les œuvres des auteurs grecs, on remarque les *Fables* d'Ésope, *l'Iliade* et *l'Odyssée* d'Homère, parmi celles des auteurs latins les Comédies de Plaute et de Térence, les Œuvres de Virgile. Les plus nombreux sont les historiens. Flavius Josèphe, Polybe, Salluste, Tacite, Tite-Live et Valère Maxime sont présents dans chacune de ces bibliothèques. Quant aux philosophes on citera Platon et Xénophon[1134]. » Hormis pour Ferry, on ne sait rien des bibliothèques privées des autres pasteurs, Pierre Du Moulin et Charles Drelincourt et celle de Jean Lejeune nous demeure inconnue.

Plus rares encore sont les informations que nous avons pu collecter sur les bibliothèques des peintres. On peut cependant présenter d'abord un propos, certes prescriptif, mais éclairant sur le sujet. En effet, Bernard Dupuy Du Grez fait une présentation hiérarchisée de la bibliothèque idéale du peintre. Les livres saints y occupent la première place mais l'histoire profane s'illustre de très nombreux auteurs :

> La sainte Bible & l'Evangile de Nôtre Seigneur Jesus-Christ avec les Actes des Apôtres doivent tenir le premier rang : On doit placer Josephe après ceux-là : Il traite des Guerres des Juifs & des Antiquités Judaïques : Ajoûtons-y les Auteurs de l'Histoire Ecclesiastique, Eusebe, Rufin, Socrate, Teodoret, Sozomene, & Evagrius qui composent un volume. Je ne sai si tous ces Auteurs ont été mis en François, en faveur de ceux qui n'entendent pas les Langues mortes. Les principaux Auteurs de l'Histoire profane sont Herodote, Tucidide, Xenophon, Arrien, Quinte-Curce, Polybe & Tite-Live : Les Vies des illustres de Plutarque, Suetone, Dion Cassius, Vulcatius, Gallicanus, Jule Capitolin, Spartien, Lampride, Trebellius, Pollio, Flavius Vopiscus, & Aurelius Victor, qui rapportent les Vies des Empereurs Romains, & ne composent d'ordinaire qu'un volume : On peut ajoûter à ceux-ci Diodore de Sicile, qui parle de la Sicile, de l'Egipte & de la Sirie. / Il faut encore avoir les plus celebres Poëtes avec leurs Commentaires dont la lecture éleve merveilleusement le genie : Mais il est absolument necessaire qu'un Peintre lise attentivement l'Iliade & l'Odissée d'Homere, qui sont une source inépuisable de beaux sujets pour le Peinture : Il doit aussi savoir les Metamorphoses d'Ovide, qui comprennent sous l'écorce de plusieurs Fables toute la Téologie des Anciens[1135].

Il recommande encore la lecture de Pausanias, le traité de peinture de Jean-Paul Lomasse et Vitruve. À lire cette longue liste, dont nous ne citons qu'un extrait, le peintre est d'abord un grand lecteur qui doit nourrir son art de piété d'abord, d'histoire ensuite et de propos théoriques enfin. Si on examine la composition de la bibliothèque de Philippe de Champaigne, pour autant qu'on puisse la déterminer car c'est une bibliothèque supposée, reconstituée à partir de celle de son neveu[1136], on constate qu'elle ne concorde que partiellement aux propos de Dupuy Du Grez. Figurent dans cette bibliothèque deux Bibles en

---

[1134] Françoise Chevalier, *Prêcher sous l'Édit de Nantes, op. cit.*, p. 51.
[1135] Bernard Dupuy Du Grez, *Traité sur la peinture pour en apprendre la teorie, op. cit.*, p. 339-340.
[1136] Voir l'article de Bernard Dorival, « La bibliothèque de Philippe et de Jean-Baptiste de Champaigne », *Chroniques de Port-Royal*, n° 19, 1971, p. 20-36. Article saisi et complété par Jean Lesaulnier, *Bibliothèque électronique de Port-Royal*, n° 9, 2008, p. 1-16.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

français et de nombreux ouvrages de piété, dont deux recueils d'homélies (l'un de Grégoire le Grand, l'autre de Jean Chrysostome), des vies de saints, dont celle d'Augustin, une *Vie des Pères Hermites* d'Andilly signée de sa main, des histoires saintes, un *Nouveau Testament* dans la traduction de Louvain, revue et corrigé par François Véron. Seuls deux ouvrages antiques figurent dans cette bibliothèque : les *Œuvres* de Plutarque, très répandues à cette époque, et celles de Sénèque. On remarque également la présence de deux traités de peinture : les *Commentaires hiéroglyphiques* de Valeriano et le traité de Blaise Vigenère *Les Images, ou Tableaux de platte peinture*, que Bossuet a aussi dans sa bibliothèque. Philippe de Champaigne est le seul peintre sur lequel nous disposions d'autant de renseignements. Le testament de Guy François mentionne « ses livres d'architecture ou aultres de l'histoire ancienne et moderne[1137] », mais aucun ouvrage religieux n'est mentionné. Quant à celui de Madeleine Boullogne, il indique essentiellement les tableaux qu'elle possédait. L'inventaire des biens de Baugin a été dressé un an après la mort du peintre, au moment du déménagement de sa veuve, Anne Galland[1138]. Pour ce qui concerne les livres, on remarque d'abord qu'il y en a peu (mais pendant l'année écoulée depuis la mort du peintre, sa veuve aurait pu en avoir vendu) : en tout, soixante-dix livres, sur lesquels on n'a souvent pas de renseignements. Si l'on note la présence d'une Bible en français, on ne sait s'il possédait des ouvrages de piété – ni d'ailleurs des ouvrages sur la peinture. En revanche, la poésie est présente à travers « Les Amours de David et de Bersabée », poème final de *La Bergerie* (1572) de Rémy Belleau[1139] et un poème héroïque sur saint Louis. Une Histoire romaine est également signalée. Là encore, les informations sont lacunaires et ne permettent guère de dresser un bilan significatif ; mais les recherches effectuées sur les bibliothèques protestantes montrent bien, en tout cas, l'importance donnée à l'acquisition d'une large culture, pas seulement religieuse.

II. La culture humaniste dans les sermons

Les sermons témoignent de la formation humaniste des prédicateurs. Pourtant, du côté des protestants, on demande aux pasteurs de s'abstenir dans leurs prédications

---

[1137] Testament reproduit dans l'ouvrage de Marie-Félicie Pérez, *Guy François, op. cit.*, p. 38.
[1138] Archives nationales, Minutier central, IV, 190. Voir l'inventaire publié par Jacques Thuillier dans le catalogue d'exposition consacré au peintre, p. 62-70.
[1139] L'inventaire signale un « livre In folio aussi relié en veau, intitulé les amours de David de […] prisé », Jacques Thuillier, *Lubin Baugin, op. cit.*, p. 64.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> de toutes amplifications non necessaires, de digressions longues et sans occasion, d'un amas de passages de l'Escriture hors le besoin, & d'un recit vain de diverses expositions. N'allegueront que bien sobrement les escrits des Anciens Docteurs, &beaucoup moins les histoires & Autheurs prophanes. Ne traiteront aussi la Doctrine en forme scolastique, ou avec mélange des langues[1140].

Ce texte, qui fixe le droit canon, n'interdit pas les références aux textes profanes, mais en limite l'usage. Priorité est donnée au texte biblique, support, mais aussi modèle, de toute prédication. Il est recommandé aux pasteurs de se conformer, dans leur manière de prêcher, « à la simplicité & stile ordinaire de l'Esprit de Dieu[1141] ». Si, en effet, le texte biblique doit être exposé et enseigné, il est tout aussi important de le faire dans une langue et dans un style conformes à ceux des Écritures, c'est-à-dire simplement, sans artifices de langage ; ce que rappelle, non sans esprit polémique, Pierre Du Moulin, dans une préface à un de ses recueils de sermons :

> Nous ne recerchons pas en nos Predications des fleurs de Rhetorique, mais nous proposons la Parole de Dieu en sa pureté & simplicité. Laissans à nos adversaires le prix de l'eloquence, nous nous contentons de celui de la verité […].[1142]

Aux catholiques l'éloquence et ses artifices, aux protestants la vérité. Voilà, en substance, le fond de la pensée des pasteurs réformés. Pierre Du Moulin accuse les catholiques de « fureter l'antiquité[1143] » pour enrichir leurs sermons. Les propos de Charles Drelincourt dans le sermon sur « Le Pasteur fidèle » sont assez généraux, mais il insiste sur la nécessité d'un savoir dense et utile : « Il doit tascher d'enrichir son ame de toutes les belles sciences, & de toutes les connoissances salutaires, afin que selon les occasions, il puisse tirer de son tresor des choses nouvelles & anciennes[1144]. » Mais il faut se souvenir que Pierre Du Moulin, en indiquant tous les domaines du savoir à acquérir, avait associé les histoires « profanes et sacrées », ce dont cet extrait d'un sermon de Charles Drelincourt donne un exemple :

> Enfin, l'afection des meres est si ardente, qu'elles se privent de leurs contentemens, & endurent toutes sortes de travaus, & s'exposent à toutes sortes de dangers pour avancer leurs enfans, & les mettre à leur aise. Ainsi Rebeca pour atirer la benediction sur Iacob, ne craint point de se charger de malediction. *Mon fils, dit-elle, ta malediction soit sur moy, seulement obeï à ma voix.* Et si à cette sainte histoire il est permis de joindre une histoire étrangere, nous lisons dans les histoires Romaines, qu'Agripine la mere de Neron, desireuse de savoir ce qui arriverait à son fils, on luy dit qu'il parviendrait à l'Empire, mais qu'il

---

[1140] Isaac d'Huisseau(éd.), *La Discipline des Églises Réformées de France, op. cit.*, chapitre I, article XII, p. 65.
[1141] *Ibid.*, p. 64.
[1142] Pierre Du Moulin, « Préface », *Trois sermons faits en presence des Peres Capucins qui les ont honorez de leur presence*, Genève, J. Chouet, 1641, p. 4.
[1143] Pierre Du Moulin, s8, R5, p. 176.
[1144] Charles Drelincourt, *Le Pasteur fidele, ou Sermon sur les Actes des Apôtres, chap. 20. vers. 28., Prononcé en l'Eglise Reformée de Gien le 27. Octobre 1658*, Charenton, L. Vendosme, 1658, p. 16.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

la ferait mourir. Elle preferant à sa vie la grandeur de son fils, répondit, *Que je meure pourveu qu'il regne*[1145].

Dans l'argumentation ici développée, l'exemple de Rébecca se double de celui d'Agrippine, non sans passer par une précaution oratoire, « si […] il est permis », signe qu'on pourrait reprocher au pasteur cette histoire qui met en scène des païens. Nous verrons tout à l'heure, les difficultés posées par la double exigence d'un savoir étendu et d'une grande simplicité dans la prédication, dont nous avons déjà ici un indice intéressant.

A. Les références aux textes antiques

Les références au texte antique sont nombreuses, notamment dans les sermons de Lejeune, qui cite régulièrement l'*Enéide*, parfois Euripide, Horace, souvent Aristote et Sénèque. Ces références ne sont cependant pas toutes à mettre sur le même plan, les philosophes bénéficiant d'une certaine autorité, héritée de plusieurs siècles de théologie scolastique. Les poètes sont moins tolérés, et pourtant Virgile apparaît dans de très nombreux sermons[1146]. Lejeune ne s'interdit pas non plus des comparaisons mythologiques pour évoquer le danger des passions : « vous estes comme un Tantale alteré au milieu des eaux[1147] », ou encore « vos passions déréglées, déchirent votre pauvre cœur, comme l'aigle de Prométhée[1148] ». Drelincourt compare les beautés divines aux trois divinités mythologiques : « Les biens et les faveurs de Dieu se tiennent par la main, comme on peind les Graces[1149]. » Mais ces exemples sont, somme toute, assez rares. En revanche, à plusieurs reprises, les prédicateurs, dans leurs sermons, ont recours à des *exempla*[1150] tirés de l'histoire romaine, comme nous venons de le voir avec la référence à Agrippine. Lejeune peut chercher ses illustrations dans l'histoire grecque ; qui

---

[1145] Charles Drelincourt, « La fermeté de l'Amour de Dieu », R1, p. 25.
[1146] La notice du *Dictionnaire de Théologie Catholique* sur Jean Lejeune, se fait l'écho, au XXe siècle encore, de ce que l'on considère comme malvenu dans la prédication.
[1147] Jean Lejeune, Sermon II. *Missionnaire*, t. I, p. 40.
[1148] Jean Lejeune, Sermon XXXIV. *Missionnaire*, Migne, col. 386.
[1149] Charles Drelincourt, « La Repentance de l'Enfant prodigue », R3, p. 74.
[1150] Voir à ce sujet, Claude Bremond, Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982 : « récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire », p. 37-38. Voir Marie Anne Polo de Beaulieu, Pascal Collomb, Jacques Berlioz (dir.), *Le Tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes, PUR, 2010. Dans l'introduction générale, il est rappelé que l'*exemplum* n'est pas un genre mais une fonction. Sur la pertinence de cette catégorie, se reporter particulièrement, dans le même ouvrage, à l'article de Gilbert Dahan, « Quelques réflexions sur les *exempla* bibliques », p. 19-25.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> nous apprend qu'un certain Pelerin estant entré en la ville de Sparte, & voyant la belle police qui la rendoit si florissante, s'escria avec estonnement, Que cette Ville estoit bien-heureuse d'avoir des Superieurs qui sçavoient si bien commander ? Non, respondit le Prince Theopompus, mais plustot d'avoir des suiets qui y sçavent si bien obeyr[1151].

Il est vrai que cet épisode, placé dans l'exorde, sert d'accroche au sermon et peut se justifier de cette manière. Le pasteur Paul Ferry utilise souvent cette *captatio benevolentiae*, l'histoire romaine lui fournissant le moyen d'entrer dans son discours tout en éveillant l'attention de son lecteur par une référence érudite et peut-être inattendue[1152]. Bossuet lui-même ne néglige pas les références à de grandes figures de l'Antiquité païenne comme Cicéron ou encore Platon, mais il ne peut le faire qu'en prenant quelques précautions :

> Je ne puis m'empêcher, Chrétiens de vous rapporter une chose qui m'a surpris dans Platon. Donnez-moi cette liberté de vous alléguer aujourd'hui un auteur profane. Je n'ai pas accoutumé de le faire : par la grâce de Dieu, je trouve suffisamment dans l'Ecriture, etc., et c'est une source assez abondante, etc. ; mais il nous est permis quelquefois d'employer le témoignage d'étrangers pour convaincre les incrédules[1153].

Les sermons de Pierre Du Moulin présentent encore moins de références païennes, mais il lui arrive aussi parfois d'avoir recours à des citations d'auteurs profanes, Cicéron par exemple : « Le Prince des Orateurs Latins donne ceste definition de l'Orateur, que *c'est un homme de bien qui s'entend à bien dire* : Nous aussi à plus forte raison pouvons dire que le fidelle Ministre est un homme de bien qui annonce purement la doctrine de l'Evangile[1154]. » Il évoque aussi Platon en citant sa prière[1155]. On retrouve cette dernière chez Drelincourt : « Un Philosophe Payen[1156] avoit aperceu quelque rayon de cette verité, qui le faisoit prier en cette sorte, *O Dieu Donne moy ce qui m'est propre & salutaire, bien que je ne te le demande point, & ne me donne point ce qui m'est nuisible & dommageable, encore même que je te le demande*[1157]. » L'exploitation de ces auteurs antiques se mêle au discours sacré car les parallèles semblent évidents à ces humanistes habitués des lectures philosophiques. Charles Drelincourt ne peut s'empêcher de rapprocher les propos d'Aristote et de Job sur l'horreur de

---

[1151] Jean Lejeune, Sermon LV. « Du devoir des Serviteurs envers leurs Maistres », *Missionnaire*, t. II, p. 385.
[1152] « [Paul Ferry] commence régulièrement ses allocutions par une référence à l'histoire antique, voire mythologique, alors même que la discipline incite les consistoires à toujours veiller à ce que les pasteurs prêchent bien sur la Bible et non à partir d'auteurs profanes, des Pères ou même d'autres théologiens », Julien Léonard, *Être pasteur au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 80. Dans ses sermons imprimés, seul celui sur la mort de Louis XIII exploite l'histoire antique en paraphrasant un passage des *Vies parallèles des hommes illustres* de Plutarque dans lequel Aratos, se voilant la face, annonce publiquement la destruction de Mégalopolis par Cléomène.
[1153] Bossuet, « Sermon sur la soumission due à la Parole de Dieu », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 249.
[1154] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 119.
[1155] Pierre Du Moulin, s6, D8, p. 124.
[1156] Une note marginale indique qu'il s'agit de Platon.
[1157] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Iean », R2, p. 447.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

la mort : « Car *de toutes les choses terribles la mort est la plus épouvantable*. C'est ce qui a été dit autrefois par un celebre Philosophe [*Aristote*] ; & qui s'acorde fort bien avec un auteur sacré [*Job 18.*] qui la qualifie, *Le Roy des épouvantemens*[1158]. » De fait, les prédicateurs ne respectent pas toujours les recommandations de la discipline, ni leurs propres critiques en la matière en produisant un discours teinté de syncrétisme.

D'une certaine manière, cette culture profane et humaniste constitue un problème, lorsqu'elle amène à invoquer des références qui sont condamnées par les écrits disciplinaires et les traités d'éloquence chrétienne. Les prédicateurs ne sont d'ailleurs pas toujours à l'aise avec ces références qu'ils condamnent du bout des lèvres tout en les utilisant ; ainsi Lejeune, venant de citer un extrait de *La Vie heureuse* de Sénèque, ajoute : « Mais qu'est-il besoin d'alléguer Sénèque à ce propos, puisque le Sauveur le dit en paroles si expresses ? » et il se hâte de citer un extrait de l'évangile de Matthieu[1159]. La prétérition utilisée par le prédicateur souligne explicitement l'inutilité de la référence païenne, tandis qu'implicitement son besoin est confirmé. Le prédicateur, catholique ou protestant, sait qu'il est bon que son exemple soit tiré de la Bible, mais parfois cette possibilité semble lui faire défaut, et c'est à l'histoire légendaire de Rome que le prédicateur renvoie :

> Quand on veut convaincre d'imposture des gens qu'on pense estre faux-tesmoings on les interroge separément, ainsi que fit Daniel aux accusateurs de Susanne. Quand on veut vaincre un regiment ou une compagnie de soldats, on tasche de les desunir par quelque stratagéme, comme Horace fit aux trois Curiaces[1160].

B. Une culture païenne tour à tour convoquée et mise à distance

Les références à l'histoire antique et païenne servent tantôt de repoussoirs, tantôt de support de réflexion. Quand Pierre Du Moulin fait allusion à l'expression de Socrate selon laquelle il est avant tout « citoyen du monde », il pose la question de l'appartenance (en lien avec cette récurrente question que nous avons précédemment évoquée : faut-il être ou pas de ce monde ?). Mais au-delà, c'est une autre question qui transparaît : « un philosophe enquis en quel pays il estoit, respondit, qu'il estoit citoyen du monde mais la parole de Dieu corrige ce langage, & nous enseigne que nous sommes estrangers en ce monde, & que nous sommes

---

[1158] Charles Drelincourt, « Le Triomphe de la mort de nôtre Seigneur Iesus Christ », R2, p. 591.
[1159] Jean Lejeune, Sermon LXXI. « Contre les respects humains, qui s'opposent à la practique des oeuvres satisfactoires », *Missionnaire*, Migne, col. 846-847.
[1160] Jean Lejeune, Sermon XLI. « De la Foy, premiere vertu theologale », *Missionnaire*, t. II, p. 15.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

bourgeois des cieux[1161]. » La question, dans le contexte du sermon de Pierre Du Moulin, est aussi politique et religieuse : dans la société du XVIIe siècle, est-on citoyen ou fidèle ? À l'heure où les libertins gagnent du terrain, où les luttes confessionnelles sont âpres, la question de l'appartenance à une communauté, plus largement au monde, est une question sensible, que la citation de Socrate permet de suggérer.

Les références à l'histoire antique et païenne sont parfois utilisées pour étayer l'argumentation par une illustration vivante voire piquante :

> On apporta un jour au roi de Perse, Darius, une triste nouvelle, qui portait que les Athéniens lui avaient surpris et brûlé la ville de Sardes, capitale de la Lydie. Il s'emporta si fort et en conçut une telle haine contre eux que, prenant son arc à la main et décochant une flèche contre le ciel, il dit : O dieux, donnez-moi que je me puisse venger des Athéniens ? Et puis il commanda que chaque jour quand il se mettrait à table, un gentilhomme lui vînt dire tout haut par trois fois : Sire, souvenez-vous des Athéniens. Oh ! si nous pouvions appréhender l'horrible dégât que le péché fait en notre âme, la plus fervente prière que nous adresserions à Dieu, ce serait pour lui demander la grâce de nous venger de cet incendiaire, de cet avorton de nature et de cet ennemi de Dieu et des hommes[1162].

Les païens sont parfois convoqués, non pour être récusés, mais au contraire pour servir d'exemples et ainsi confondre, par leur vertu, ceux qui se disent chrétiens et qui constituent l'auditoire des prédicateurs. Ainsi Bossuet, dans le « Sermon sur la justice » (*Carême de Saint-Germain*, 1666), écrit dans la première version du sermon : « Je ne rougirai pas, Chrétiens, de vous rapporter en ce lieu les paroles d'un auteur profane, et de confondre par la droiture de ses sentiments nos détours et nos artifices : "*Bene praecipiunt*, dit Cicéron, *qui vetant quidquam agere quod dubites aequum sit, an iniquum*[1163]". » Dans la version finale, Bossuet n'a pas conservé ses propos mais sans doute moins en raison de leur témérité que parce que le sermon précédent (« Sermon sur la haine de la vérité ») présente déjà la remarque : « Je ne rougirai pas, Chrétiens, de vous rapporter en ce lieu les paroles d'un auteur profane, et de confondre par la droiture de ses sentiments nos détours et nos artifices : "Quand nous doutons, disait l'Orateur romain, de la justice de nos entreprises, c'est une bonne maxime de s'en désister tout à fait [...]." » La question que pose Bossuet est audacieuse : les païens sont-ils plus vertueux que les catholiques eux-mêmes ? Lejeune tient parfois les mêmes propos : « Il vous faut confondre par la voix d'un Payen, puisque la Parole de Dieu n'a pas d'ascendant sur votre esprit[1164]. » Il sollicite ainsi le témoignage de Sénèque, qu'il ne

---

[1161] Pierre Du Moulin, s9, D7, p. 168.
[1162] Jean Lejeune, Sermon XXXIV. « Le péché appauvrit, défigure et tourmente l'âme », *Missionnaire*, Migne, col. 378.
[1163] Bossuet, « Sermon sur la justice », *Carême de Saint-Germain*, *O.O.*, t. V, p. 188.
[1164] Jean Lejeune, Sermon XII. « Du temps de la pénitence. Qu'il ne la faut pas remettre au temps advenir », *Missionnaire*, t. I, p. 266.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

nomme pas, pour faire honte à son auditoire : « Ecoutez un païen ; il a plus de raison et de sentiment de piété que vous : *Quis sit summi boni locus, quoeris ? animus, qui nisi sanctus ac purus est, Deum non capit* [*Senec., ep.* 87][1165]. » Les païens peuvent donner des leçons aux chrétiens, comme le souligne Drelincourt :

> On recite d'un ancien Philosophe qu'ayant apris la mort de son fils unique, il dit à celuy qui luy en aporta la nouvelle, *Ie savois bien que ie l'avois engendré mortel*. Que ce pauvre Payen vous face honte, & vous incite à parler & à vous comporter en vrais Chrêtiens[1166].

L'exemple de Scipion l'Africain est révélateur de l'ambivalence des références. C'est à la même maxime du général romain sur la solitude que Pierre Du Moulin et Charles Drelincourt font appel. Pierre Du Moulin souligne que le propos est sage mais remarque le statut païen de son auteur pour mieux mettre en relief, dans la stratégie de son discours, toutes les ressources que le fidèle, lui, peut trouver en Dieu :

> Car si un Payen nommé Scipion se vantait de n'estre iamais moins seul que quand il estoit seul, pource qu'en la solitude la memoire de ses prouësses & de ses victoires l'entretenoit avec plaisir, combien plus le fidele estant seul se trouvera-il bien accompagné, ayant avec soy l'Esprit de Dieu, & la Parole de Dieu habitante en son coeur, & la memoire des combats & des victoires de nostre Seigneur Iesus, lesquelles sont les nostres[1167] ?

Charles Drelincourt fait une même utilisation de l'anecdote au sein d'une argumentation qui n'a pas le même thème (le fidèle dans la persécution n'est jamais seul) mais qui vise le même objectif : mettre en avant la supériorité du chrétien sur le païen.

> Enfin, quelque persecutez que nous soyons, nous ne serons iamais abandonnez ; Et en nôtre plus grande solitude, nous pourons dire avec beaucoup plus de raison que cet ancien Capitaine Sipion, *Ie ne suis iamais moin seul que lors que ie suis seul*[1168].

D'autres personnages, figures de la sagesse antique, sont sollicités dans les sermons, telles celles d'Héraclite et de Démocrite, « les deux philosophes de l'Antiquité dont l'un pleurait sur la vanité et la folie du monde, tandis que l'autre en riait[1169] ». Pierre Du Moulin évoque Démocrite dans un sermon sur la mort et la résurrection pour critiquer son savoir limité en la matière :

> La resurrection des morts, est un article auquel la raison humaine a beaucoup de peine à acquiescer, & dont les Philosophes n'ont iamais approché ni pres ni loing [Plin. liv. 7. ch. 55]. Un seul Philosophe nommé Democrite le rieur, en a gazouïllé quelque chose, mais sans s'entendre soy-mesme[1170].

[1165] Jean Lejeune, Sermon XXXVIII. « Le péché mortel nous prive des félicités du ciel », *Missionnaire*, Migne, col. 430.
[1166] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde & la solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 386.
[1167] Pierre Du Moulin, s4, D4, p. 85.
[1168] Charles Drelincourt, « Le combat de l'Ame Fidele », R1, p. 145.
[1169] Ingvar Bergström, « Vanité et moralité », *L'Œil*, n° 190, octobre 1970, p. 13.
[1170] Pierre Du Moulin, s2, D8, p. 44.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Le mélange de figures païennes et chrétiennes est courant encore au début du XVIIe siècle et il ne semble pas incongru de voir apparaître Héraclite et Démocrite dans le titre de deux ouvrages de piété, l'un catholique, de Pierre de Besse (1567-1639), l'autre protestant, de Pierre Du Moulin, pour être associés au thème de la vanité. Dans l'« Avis au lecteur » de son *Democrite chrétien c'est-à-dire Le Mespris et mocquerie des vanités du monde* (1615), Pierre de Besse se réfère en réalité aux deux personnages :

> L'un qui plorait incessamment, & qui s'appellait Héraclyte, & l'autre qui ne faisait que rire, qu'on nommait Democrite : celuy-là s'affligeait pour les miseres qui sont en terre & l'autre se gaussait sur les vanitez & folies qu'on void au monde.

Pour introduire son propos, il poursuit : « Tu as veu il y a longtemps le ploreur, voicy le gausseur qui se presente[1171]. » Pierre de Besse avait en effet publié un *Héraclite*[1172] en 1612. Quant à Pierre Du Moulin, il définit, dans l'épître dédicatoire, son petit ouvrage *Héraclite*[1173] comme un livre « qui combat la vanité ». Il n'est absolument pas question du personnage d'Héraclite lui-même dans le contenu du livre. Dans l'un comme l'autre de ces deux ouvrages, le titre semble inviter à une lecture philosophique alors que le discours est proprement religieux. Les prédicateurs renvoient à la pensée antique sans évidemment rentrer dans les nuances de sens. Le nom fonctionne comme une indication de ton ; sans doute vise-t-il aussi à attirer le lecteur humaniste[1174]. La figure d'Héraclite est parfois convoquée non pas comme philosophe de la mort ou du temps, mais en tant qu'orateur et sa sagesse est alors mise en avant, comme on le voit dans cette anecdote de Lejeune tirée de Plutarque (« Traité du trop parler ») :

> Un ancien, nommé Héraclite, étant prié de ses concitoyens de leur faire un discours, pour les exhorter à la paix, et leur enseigner le moyen de la bien établir et cimenter parmi eux, prit un verre d'eau, et y mêla un peu de farine et l'avala ; pour leur donner à entendre que s'ils se contentaient de peu, et s'ils retranchaient toute superfluité, ils n'auraient point de guerre[1175].

Dans son sermon exclusivement consacré au thème de la vanité, Charles Drelincourt reconnaît, après avoir évoqué différents passages bibliques illustrant la vanité, la justesse des considérations païennes à cet égard :

[1171] Pierre de Besse, *Le Democrite chrétien c'est-à-dire Le Mespris et mocquerie des vanités du monde*, Paris, Nicolas du Fossé, 1615, n. p.
[1172] Pierre de Besse, *L'Heraclite chrestien, c'est-à-dire les Regrets & les Larmes du Pecheur Penitent*, [1612] Paris, Nicolas du Fossé, 1615.
[1173] Pierre Du Moulin, *Héraclite ou de la vanité*, *op. cit.*
[1174] De nombreux ouvrages au XVIIe siècle présentent un titre similaire associant un personnage antique – philosophe ou figure mythologique – et une idée chrétienne. On pense évidemment au *Socrate chrétien* (1652) de Balzac, à *L'Orphée chrétien* (1621) de Jean Boucher, *L'Orphée chrétien ou Psaltérion à Dix Cordes*, [1621], texte établi et présenté par Christian Belin, Grenoble, Jérôme Millon, 1997.
[1175] Jean Lejeune, Sermon LVI. « Des inimitiés. », *Missionnaire*, Migne, col. 644.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Les Payens même ont aperçu quelque rayon de cette belle lumiere, & ont representé avec beaucoup de grace & d'éloquence cette vanité & cette inconstance de toutes les choses de ce monde. Et c'est ce qu'ils voulaient signifier par cet ancien embleme d'une fortune aveugle élevée sur une rouë qui en un moment tourne d'un côté & en un moment de l'autre. C'est ce que voulait enseigner l'un des Sages de Grece par cette celebre & memorable sentence, que bien qu'un homme soit élevé dans les honneurs & les dignitez, & qu'il soit plongé dans les richesses, on ne le peut dire heureus si on n'en voit la fin[1176].

Dans cette concession faite aux païens, Drelincourt renvoie à deux exemples célèbres appartenant l'un à un corpus pictural, la représentation de la roue de la fortune, « cet ancien embleme », l'autre à un corpus textuel en faisant référence à Solon, « l'un des Sages de Grece » dans un passage d'Hérodote. Dans un autre sermon catholique de Pierre de Besse, on trouve les mêmes références à la différence près que Solon est nommé :

> Solon, l'oracle des Grecs, le Capitaine des sages, & peut-estre le Roy des Philosophes, se servit de ceste seule consideration […], pour humilier les Alexandres, tenir la bride aux hommes, & policer ces superbes républiques, faisant graver en caractères d'or & lettres capitales sur le grand portail de ce riche Temple de Delphes, ceste devise de la Mort : & au reste sentence toute divine, *O homo nosce te ipsum* : Homme, recognois une fois ton estre, consideres qui tu es, & d'où tu tires ton origine ; le rien est ton père, le limon ta noblesse, & les cendres tes trophées. Pense à la mort, & imagine toy que tu ne vis qu'un moment, que tu meurs en vivant, que tu t'enfuis en un instant : & au partir de là, qu'il faut estre réduit en cendres. Aux premiers fondemens du monde, ce grand Dieu sage Solon de tout le monde, fonda la mémoire de la mort, & la première leçon qu'il fit à cet Adam, premier escholier du monde fut de la mort, du tombeau, & des cendres […][1177].

Pierre Du Moulin reconnaît aussi l'apport de l'Antiquité :

> Nous avons plusieurs escrits des Philosophes qui traittent du mespris de la mort. Leurs raisons sont tirees de la necessité […]. Le fidèle mourant ne cerche point des consolations contre la mort, veu que la mort mesme lui est une consolation[1178].

Le pasteur ne parle pas ici de vanité ni de mépris du monde mais du « mespris de la mort ». Il concède aux païens un intérêt pour le sujet, mais il souligne dans le même temps la supériorité du discours chrétien en la matière, qui offre une dimension spirituelle et non plus seulement pragmatique : « Il n'y a que la Parole de Dieu qui enseigne à bien mourir, & à recevoir la mort avec joye[1179] ». C'est aussi le discours que tient le pasteur Drelincourt au début de son sermon sur la brièveté de la vie :

> En tous les ecrits des anciens Payens, & particulierement en ceus des Philosophes les plus celebres, il n'y a rien de plus beau ni de plus fleury que les discours qu'ils font sur la brièveté de la vie, & sur la nécessité inevitable de la mort[1180].

[1176] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde & la solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 356.
[1177] Pierre de Besse, « Pour le premier Dimanche de l'Advent. De la mémoire de la Mort », *Conceptions théologiques sur les autres fins de l'Homme. Preschées en un Advant*, [1606], Paris, Nicolas Du Fossé, 1622, p. 3-5. Cité par Natacha Salliot, « Le docteur, l'orateur, le prédicateur : la prédication catholique sous Henri IV », art. cit., p. 64.
[1178] Pierre Du Moulin, s10, D6, p. 215.
[1179] *Ibid.*, p. 223.
[1180] Charles Drelincourt, « La Brieveté de la Vie », R3, p. 596.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Il s'agit ici du début de l'exorde qui consiste à attirer l'attention du lecteur par une remarque surprenante, inattendue ici par la valorisation d'un corpus qui ne s'accorde pas avec les modalités ordinaires du sermon. La suite met en lumière l'objectif du prédicateur : évoquer les païens pour mieux souligner leur infériorité et porter en avant la Parole divine, seule capable d'apporter du sens dans le tableau confus de la vie humaine, écartelée entre deux pôles contradictoires, la vie et la mort : « Mais la Parole de Dieu ne nous entretient pas seulement de la necessité de mourir : Elle nous donne de veritables & solides consolations contre la mort […][1181]. » Le pasteur souligne la fade évidence des discours païens, leur inutilité et met en valeur la parole chrétienne qui se distingue par son unicité (c'est la « Parole de Dieu » contre « tous les ecrits des anciens Payens ») et par son utilité.

C. Maximes et pratiques antiques

La présence implicite ou explicite, dans les sermons ou encore dans les tableaux, de maximes antiques qui portent sur la mort témoigne de l'imprégnation humaniste : la maxime *Omnia mors aequat*, attribué au poète païen Claudien (v. 370-v. 404) et que Jean Chrysostome aurait transposé dans la morale chrétienne[1182], résonne très souvent dans les sermons à travers l'idée que la mort égalise les hommes : « La mort égale les sceptres des Rois, aux hoyaux, & bèches des laboureurs, & nul n'en est exempt[1183]. » Cette idée peut s'exprimer plus vivement, sous la forme de l'allégorie : « La mort frape aussi hardiment au Palais d'un Monarque qu'à la cabane d'un Berger. Elle ne respecte ni la pourpre ni les diadêmes[1184]. » Notons que la prédication curiale ne l'omet pas, malgré le caractère délicat du propos. Bossuet, en l'occurrence, n'a pas reculé devant des propos difficiles à tenir devant un public privilégié, voire royal. Pierre Du Moulin, habitué des auditoires mondains, ne s'est pas dispensé d'employer l'image de la mort niveleuse, même si la récurrence des formules peut apparaître convenue et en diminuer la portée : « les Empereurs ne ressusciteront pas avec leurs couronnes[1185] » ; « car les grands de ce monde comparoistront nuds devant le siege judicial de Dieu & les Rois resusciteront sans couronnes[1186]. » De même la devise légendaire

---

[1181] *Ibid.*, p. 597.
[1182] Sybille Ebert-Schifferer, *Natures mortes*, *op. cit.*, p. 22.
[1183] Pierre Du Moulin, s2, D8, p. 35.
[1184] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde & la Solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 352.
[1185] Pierre Du Moulin, s2, D1, p. 46.
[1186] Pierre Du Moulin, s2, D3, p. 31.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

de Marc-Aurèle[1187] hante les sermons : *memento mori*[1188]. Bossuet, dans le « Sermon sur l'honneur du monde », évoque la tradition antique de la pompe triomphale au cours de laquelle la formule était énoncée, en se référant à Tertullien :

> Parmi toutes les grandeurs du monde, il n'y rien de si éclatant qu'un jour de triomphe ; et j'ai appris de Tertullien que ces illustres triomphateurs de l'Ancienne Rome marchaient au Capitole avec tant de gloire que, de peur qu'étant éblouis d'une telle magnificence, ils ne s'élevassent enfin au-dessus de la condition humaine, un esclave qui les suivait avait charge de les avertir qu'ils étaient hommes : *Respice post te, hominem te memento*. Ils ne se fâchaient pas de ce reproche : « C'était là, dit Tertullien, le plus grand sujet de leur joie, de se voir environnés de tant de gloire, que l'on avait sujet de craindre pour eux qu'ils n'oubliassent qu'ils étaient mortels »[1189].

Une autre pratique ancienne, se rapprochant de celle précédemment évoquée, consiste à offrir à une personne tout juste distinguée ou récompensée un vase rempli d'ossements et de poussière ainsi qu'un morceau d'étoupe brûlé en sa présence. Cette coutume, rapportée par Pierre Damien[1190], est rappelée par Bourdaloue dans un sermon sur la cérémonie des cendres qui marque l'entrée en Carême :

> Aussi est-ce le souvenir de la mort, qui de tout temps a le plus retenu les hommes dans l'ordre & les a mis malgré les soulevements de leur orgueil comme dans la nécessité d'être humbles ; de là vient, dit saint Jérôme, (& ce ne sera point là une digression, ou cette digression n'aura rien d'ennuyeux & de fatigant pour vous) de là vient que parmi toutes les nations, non-seulement chrétiennes, mais payennes, le souvenir de la mort, & même l'usage de la cendre a été une des principales circonstances des pompes les plus solennelles & des cérémonies les plus augustes : que les Grecs, au rapport du Cardinal Pierre Damien, après avoir couronné leurs Empereurs, leur offroient un vase plein d'ossements & de cendres, pour les avertir que la suprême dignité dont ils venoient d'être revêtus ne les exemptoit pas de la mort : que les Romains dans leurs triomphes faisoient marcher un héraut après le vainqueur pour lui crier au milieu des applaudissements publics, qu'il étoit homme & sujet à la mort ; […] comme si les hommes avoient eux-mêmes reconnu qu'à mesure que le monde ou que la Providence les exalte, ils ont besoin d'un contrepoids qui les rabaisse, & que le plus puissant & le meilleur est le souvenir de la mort[1191].

Agostino Paravicini Bagliani a mené l'enquête sur cette étrange coutume et rappelle les circonstances qui ont mené Pierre Damien, fin connaisseur des mœurs byzantines, à l'évoquer :

[1187] Bien que l'expression soit absente de ses *Pensées*. Wolfgang Beeh affirme que la formule était murmurée par un esclave à l'oreille du général romain lors de son triomphe. Il est amusant de remarquer que le cri – attesté par Tertullien – se soit mué en murmure.

[1188] Curieusement, ni Miche Sève, ni Alain Tapié, dans leurs recherches archéologiques sur la vanité, ne font allusion à l'expression latine *memento mori* pourtant liée au concept de vanité.

[1189] Bossuet, « Sermon sur l'honneur du monde », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 340. Le texte de Tertullien est le suivant : « On lui rappelle sa condition humaine le jour même du triomphe, quand il est assis sur le plus sublime des chars; car on crie derrière lui : "Regarde derrière toi ! Souviens-toi que tu es homme !" Et naturellement sa joie augmente, quand il songe qu'il brille d'une gloire si éclatante, qu'il est nécessaire de lui rappeler sa condition. Il serait moins grand, si on l'appelait dieu en cette circonstance, parce que ce serait un mensonge. Il est plus grand, quand on l'avertit qu'il ne doit pas se croire dieu » *Apologétique*, 33, traduit par J.-P. Waltzing, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1914.

[1190] Cité par Robert Bultot dans *La Doctrine du mépris du monde en Occident, op. cit.*, p. 73.

[1191] Louis Bourdaloue, « Sur la cérémonie des cendres », *Sermons du père Bourdaloue de la Compagnie de Jesus Pour le Caresme. Tome premier. Nouvelle édition*, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1771, p. 56-57.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> En 1064, Pierre Damien adresse à Alexandre II une lettre qui tente de répondre à la question : Pourquoi le chef du Siège apostolique ne vit-il jamais plus longtemps, mais meurt en si peu de temps ? […] A la fin du traité, Pierre Damien informe le destinataire de son épître de l'existence de rites d'humilité qui ont lieu à la cour impériale de Byzance. Lorsqu'il est couronné de la gloire de la cour et du sceptre, un acolyte lui présente dans une main un vase plein d'ossements et de cendre de morts et, dans l'autre, de l'étoupe de lin ; à celle-ci on allume le feu, ainsi, en un coup d'œil l'étoupe est dévorée par la flamme. Dans un cas (ossements et cendres), l'empereur doit considérer ce qu'il est (caducité) ; dans l'autre (étoupe), ce qu'il a (un pouvoir transitoire). Aucune autre source occidentale antérieure ne nous parle de ces rituels d'humilité byzantins[1192].

Charles Drelincourt évoque, pour sa part, le « rituel de caducité » selon l'expression d'Agostino Paravicini Bagliani, pratiqué pour l'investiture du pape. Loin de vouloir faire l'éloge de celui-ci, l'évocation de cette coutume lui donne l'occasion de valoriser « la couronne incorruptible » promise aux élus, particulièrement aux bons pasteurs, et de dénigrer « la couronne de gloire » dont le pape est affublé :

> Voyez aussi comment cette Couronne [la couronne incorruptible donnée par Dieu] difere d'avec toute la gloire, la pompe, & la magnificence des Princes de ce siecle, qui s'en va à neant, & qui s'envole comme une ombre ; Et sur tout oposez-là à la triple-Couronne qu'on appelle par excellence, *Le Regne*. Cete Triple-Couronne d'or enrichie de perles & de pierres precieuses tombe souvent à la renverse ; & il n'y a point de Pape qui ne la quite avec sa vie. C'est pourquoy lors qu'on la met sur la teste de celuy qui a esté éleu au Papat, & adoré sur le grand Autel, le Maitre des ceremonies en brûlant de l'étoupe en sa presence, luy dit, *C'est ainsi que passe la gloire du Mon Père Saint*. Mais la Couronne que le Souverain Pasteur donne à ses ministres, n'est sujete à aucune inconstance[1193].

La mythologie, l'histoire antique fournissent donc aux prédicateurs un réservoir d'*exempla* dans lequel ils puisent pour étayer leur argumentation. Les références sont parfois utilisées pour démontrer la supériorité de la pensée chrétienne sur la philosophie païenne, parfois au contraire valorisées comme des exemples de sagesse pour confondre des chrétiens trop tièdes. Même si les exemples bibliques sont privilégiés, les prédicateurs ne renoncent pourtant pas à leur culture humaniste.

[1192] Agostino Paravicini Bagliani, « De la liturgie à l'idéologie. Autour de la représentation de la Papauté médiévale (XIe-XIIIe siècle) », *Hagiographie et histoire monastique*, École pratique des Hautes Études (Sciences historiques et philologiques), Livret-Annuaire, vol. 131, n° 14, 2000, p. 130.

[1193] Charles Drelincourt, « Le Saint Ministere de l'Evangile », R2, p. 154. Dans son article, Agostino Paravicini Bagliani explique de quelle manière il a mené ses recherches : « Art et autoreprésentation : la figure du pape entre le XIe et le XIVe siècle », *Perspective* [En ligne], 1 | 2012.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

III. « Science n'est que tourment »

A. Apologie de la sainte ignorance

La forte imprégnation humaniste n'empêche pourtant pas la dénonciation du savoir qui est récurrente dans les sermons au travers l'expression de positions anti-intellectualistes, et dans le rejet du savoir des philosophes et des savants. Dans les tableaux, la représentation des livres est sujette à caution, on peut penser que, dans la *Vanité aux livres* de Madeleine Boullogne, l'accumulation des livres sur la table figure la dénonciation du savoir[1194] ; d'autant que ce sont les seuls objets de la vanité sur lesquels est projeté le message porté par le crâne, accompagné du sablier et du chandelier, symboles de l'éphémère. Mais parfois la présence d'un seul livre invalide cette interprétation dans la mesure où l'ouvrage représenté est sans doute la Bible, comme c'est le cas dans la *Madeleine pénitente* de Champaigne ou dans le *Saint Jérôme* de Lubin Baugin. Dans ce tableau, Jérôme n'est pas représenté à sa table de travail, calame à la main comme dans le tableau de Caravage, le travail intellectuel est délaissé au profit d'une contemplation méditative. Toutefois, le livre n'est pas systématiquement l'objet d'un jugement implicite, il peut aussi porter explicitement un message comme dans la *Vanité* du musée de Marseille de Simon Renard de Saint-André où un livre trône sur la table, posé debout, ouvert sur la page de garde, offrant son titre comme le message que souhaite délivrer le peintre : *Le Tombeau des délices du monde*[1195] de Jean Puget de la Serre (1594-1665), ouvert à la page portant sur les plaisirs de l'odorat.

Dans les sermons, la lecture du livre sacré est valorisée tandis que les lectures profanes sont rabaissées voire condamnées. Lejeune fulmine à plusieurs reprises contre « ces livres d'amourettes, ces romans et ces comédies[1196] », les « romans, les comédies, les Amadis[1197] ». Les ouvrages mentionnés (le titre d'un seul est précisé, sans doute signe de son succès) sont des lectures légères donc inutiles et dangereuses – il les associe d'ailleurs, dans ses

---

[1194] Alain Tapié n'exploite pas cette interprétation dans le commentaire qu'il fait du tableau : « La grande unité symbolique des objets, livre, sablier, chandelle, dénote une attention particulière à dépeindre la quête d'une vie vertueuse par la maîtrise de la vie intérieure que soulignent le reflet du crâne dans le miroir et l'exercice de l'intelligence par l'étude », *Les Vanités dans la peinture au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 258. Par ailleurs, Michèle-Caroline Heck semble hésiter sur le sens à donner à la représentation des livres dans les tableaux de Stoskopff. Commentant *La Grande Vanité,* elle note : « Stoskopff entretient, quant aux livres, la même ambiguïté que dans ses autres natures mortes. Sont-ils objets de vanité ou permettent-ils au contraire de percevoir et de comprendre l'inanité de toute chose ? », *Sébastien Stoskopff 1597-1657, op. cit.*, p. 181.

[1195] Jean Puget de la Serre, *Le Tombeau des délices du monde,* Bruxelles, François Vivien, 1632.

[1196] Jean Lejeune, Sermon LVIII. *Missionnaire,* Migne, col. 669.

[1197] Jean Lejeune, Sermon LIX. *Missionnaire,* Migne, col. 689.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

énumérations, aux nudités dans les tableaux y compris les tableaux sacrés. Mais des lectures plus « sérieuses » sont aussi déconsidérées :

> On acquiert avec beaucoup de veilles & travaux un sçavoir trompeur & importun. On apprend multitude de mots pendant qu'on ignore les choses. Tel est sçavant en Latin qui est fol en François. Tel recueille des fleurs d'éloquence, dont la vie est sans fruict. On void des personnes aagees qui apprennent une langue estrangere, & avec les lunettes lisent un alphabet. Un autre se rompt la teste apres une philosofie qui lui disloque le cerveau. Il est subtil en distinctions, pendant que pour la conduite de sa vie il est destitué de sens commun. Un autre fait de longs voyages pour voir le monde, mais est estranger chez soi : & n'entend pas les affaires domestiques. Il fait forces hostes, mais point d'amis. Un autre s'alambique le cerveau à rechercher le mouvement des cieux, cependant que par ses vices il tient le chemin des enfers[1198].

L'acquisition du savoir n'est donc pas toujours encouragée, Bossuet, en ouverture du« Sermon pour le Vendredi saint », fait l'apologie de la sainte ignorance :

> Quelque étude que nous ayons faite pendant tout le cours de notre vie, et quelque soin que nous ayons pris d'enrichir nos entendements par la connaissance du monde et des affaires, ou par celle des arts et de la nature, il faut aujourd'hui, Chrétiens, que nous fassions sur le Calvaire profession publique d'une sainte et bienheureuse ignorance, en reconnaissant avec l'Apôtre, devant Dieu et devant les hommes, que toute la science que nous possédons est réduite à ces deux paroles : *Jésus, et lui crucifié*. Nous ne devons point rougir de cette ignorance, puisque c'est elle qui a triomphé des vaines subtilités de la sagesse du monde[1199].

Il importe en effet au prédicateur de souligner l'importance du mystère dans la foi chrétienne : mystère de l'Eucharistie, mystère du mal, mystère de la résurrection, sachant que le mystère sacré, s'il impose ses limites à l'esprit humain qui est ainsi ramené à plus d'humilité, a aussi son revers. Les protestants se sont emparés de ce discours pour le détourner à leur profit, en dénonçant l'abus des mystères de la part de l'Église romaine qui pouvaient servir leurs intérêts pour duper le fidèle et lui faire croire n'importe quoi.

L'*Ecclésiaste*, comme le souligne Pierre Du Moulin, rappelle que le savoir est vanité :

> Il y a une autre sorte de mauvais travail qu'on voit en la pluspart de ceux qui s'addonnent à l'estude. Ils passent les nuicts à l'estude pour apprendre des mots Latins & Grecs, mais n'apprenent iamais les choses. Ils apprennent l'art de disputer, mais non pas les reigles de bien vivre. [...] Cela aussi est un mauvais travail & tourment d'esprit, duquel Salomon au I. chapit. de l'Ecclesiaste, dit que *qui accroist la science augmente le tourment*[1200].

C'est de ce verset (Qo 1, 18) dont s'est souvenu Rabelais dans *Pantagruel* :

> Mais – parce que, selon le saige Salomon, sapience n'entre poinct en ame malivole et science sans conscience n'est que ruine de l'ame – il te convient servir, aymer et craindre Dieu, et en luy mettre toutes tes pensées et tout ton espoir, et par foy formée de charité estre à luy adjoinct en sorte que jamais n'en

---

[1198] Pierre Du Moulin, s2, D2, p. 64-65.
[1199] Bossuet, « Sermon pour le Vendredi Saint », *Carême des Carmélites, O.O.*, t. IV, p. 77.
[1200] Pierre Du Moulin, s4, D8, p. 74. Les mêmes propos apparaissent dans s6, D8, p. 125 : « Plusieurs passent les iours & les nuicts à l'estude pour acquerir quelque sçavoir. Mais Salomon au I. chapitre de l'Ecclesiaste dit, que *celui qui augmente la science, augmente le tourment* ».

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> soys désamparé par peché. Aye suspectz les abus du monde. Ne metz ton cueur à vanité, car ceste vie est transitoire, mais la parolle de Dieu demeure eternellement[1201].

Si les contradictions sont nombreuses entre les textes normatifs et les sermons sur le recours aux textes profanes, elles le sont aussi concernant l'acquisition du savoir. Pierre Du Moulin, qui a rappelé dans un sermon d'imposition des mains que l'étude de la philosophie était un préalable attendu chez le pasteur[1202], ne se prive pas dans un autre sermon de démontrer les limites de cette science :

> Mesme à prendre la science humaine au plus haut, toute la Philosophie n'est point encore parvenuë à cognoistre parfaitement la nature d'une mousche, d'une formis, ni de la moindre herbe des champs. Moins encore l'homme est-il parvenu à la cognoissance de soi-mesme[1203].

Lui aussi, l'admet, force est de s'incliner devant les mystères de la vie. Surtout le savoir humain n'est que peu de chose en comparaison de la science divine, constat qui lui permet de mettre en avant la supériorité de la prédication : « Par ceste mesme sagesse il s'est servi de la predication de l'Evangile, que la raison humaine estime folie, pour aneantir la sagesse du monde : & du ministere de peu de pauvres pecheurs pour confondre la sapience des Philosophes[1204]. » Les sermons prêchent l'humilité dans le savoir, critiquent la figure du pasteur savant. Au jour du jugement, le savoir et l'éloquence n'auront que bien peu de poids pour servir le Salut de l'homme rappelle Charles Drelincourt : « Et au iour auquel il viendra pour iuger les vivans & les morts, en son aparition & en son regne, il vous iugera, non point selon que vous aurez esté savans, ou eloquens : mais selon que vous aurez esté charitables & bien-faisans [Matth. 25][1205]. » Bien évidemment, c'est le savoir mal employé, vide de sens, celui qui emplit de vanité qui est condamné, mais les frontières sont bien ténues entre le savoir vain et le savoir saint, surtout quand l'enjeu de la conversion nécessite de récuser certaines idées, ou au contraire d'en affirmer d'autres, face à un adversaire lui-même cultivé et combatif.

B. L'érudition vaine et vaniteuse

L'érudition peut-elle être suspectée de servir d'autres intérêts que la volonté de convertir ? Dans la mesure où elle permet de lire les textes sacrés dans leur langue originale,

---

[1201] François Rabelais, *Pantagruel roy des dipsodes*, chronologie et avant-propos par V.-L. Saulnier, introduction et lexique par J.-Y. Pouilloux, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, chap. VIII, p. 65.
[1202] Voir *supra*, p. 337.
[1203] Pierre Du Moulin, s2, D2, p. 64.
[1204] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 64-65.
[1205] Charles Drelincourt, « Des Sacrifices de l'Ancienne & de la Nouvelle Aliance », R1, p. 497.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

elle apparaît d'abord comme un véritable enjeu pour la prédication. Dans un sermon extraordinaire prononcé pour l'ouverture du synode provincial de 1651, Charles Drelincourt s'attaque à une démonstration d'importance, il lui faut faire la preuve que l'Église romaine interprète mal les propos que le Christ a tenus à Pierre, propos rapportés dans l'*Évangile de Matthieu* (Mt 16, 18) et qui ont fondé, pour les Romains, l'institution papale :

> Car Iesus Christ ne dit pas, *Tu es Pierre & par toy Pierre j'edifieray mon Eglise* : mais, *Tu es Pierre & sur cette pierre j'edifieray mon Eglise*. […] Sur quoy je vous prie de remarquer, que bien qu'en nôtre langue & en la langue Syriaque, ces deus noms-là se confondent, il n'en est pas de même en la langue Grecque en laquelle le Nouveau Testament est écrit. Car Pierre à qui Iesus Christ parle & la pierre dont il parle, & sur laquelle il promet d'edifier son Eglise, sont representez par des noms qui diferent en genre & en terminaison. Et, qui plus est, le pronom demonstratif ne se peut raporter à S. Pierre : veu qu'il est feminin ; & que nôtre Seigneur ne dit pas, Sur *ce* Pierre : mais, sur *cete* pierre j'edifieray mon Eglise. De sorte qu'en la langue en laquelle l'Evangeliste a écrit il n'y a point lieu de hesiter. Car des choses qui s'expriment par des mots si diferens ont necessairement entr'elles une diference essencielle ; Et il n'y a point d'enfant qui ne sache qu'un relatif ne se peut raporter à un nom d'autre genre que luy[1206].

Le pasteur, il le souligne, s'appuie sur sa connaissance du grec et du syriaque, étaie son argumentation sur des remarques grammaticales apparemment simples (identifier les genres, dissocier un masculin d'un féminin) au point de remarquer que même un enfant les maîtrise. De tels exemples de précisions philologiques (en grec, en hébreu) sont nombreux dans les sermons de Jean Lejeune et de Charles Drelincourt[1207], dans un souci pédagogique parfois, mais plus souvent dans une intention polémique, ce qui serait encore – pour les prédicateurs – une raison valable d'y avoir recours. Ainsi Drelincourt, dans un sermon sur les noces de Cana, s'insurge :

> MES FRERES, je vous disois tantost, que ceus de Rome, qui abusent à toute extremité de la crédulité des peuples, leur font acroire qu'ils ont les cruches de Cana : Mais ils se vantent aussi d'avoir du vin qui y fut fait par miracle. Ils en montrent en quelques villes de ce Royaume, & en font lécher quelques gouttes ; & ce qui est deplaisant est qu'ils l'apelent *le vin d'Architriclin*. Car au lieu que c'est un mot Grec composé de trois autres, & qui exprime l'ofice de celuy qui presidoit sur les petits lits arrangez par trois, où selon la coûtume des Orientaus, l'on étoit assis au tems des repas ordinaires & des festins, par une grossiere ignorance, ils en ont fait un nom propre[1208].

Toutefois, on s'interroge parfois sur le caractère nécessaire de certaines précisions, ne seraient-elles pas l'occasion pour le pasteur de souligner sa vaste culture ? Dans un sermon sur la foi, Lejeune raconte l'histoire de Noé construisant son arche sous le regard incrédule de ses contemporains :

[1206] Charles Drelincourt, « Tu es Pierre », R2, p. 200-201.
[1207] On ne trouve pas de tels exemples dans les dix décades de sermons de Pierre Du Moulin ni dans les Carêmes de Bossuet – preuve peut-être d'une certaine humilité en la matière ou d'une conscience de leur peu d'utilité – mais on sait par ailleurs que Bossuet, à cette époque, ne maîtrisait pas l'hébreu.
[1208] Charles Drelincourt, « Les Noces de Cana de Galilée », R2, p. 670-671.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Ils voient que les animaux y viennent de toutes les contrées du monde, y étant amenés par une secrète providence de Dieu, car le mot hébreu signifie qu'ils y vinrent comme d'eux-mêmes, non pas amenez par ce Patriarche. *Saon* vel *Noak, venerunt ad Noe* [*Genes.,* 7, 9]. Et cependant tous sont incrédules : *Increduli fuerunt in diebus Noe*[1209].

La précision linguistique se justifie-telle ? Peut-être l'idée que les animaux puissent se déplacer volontairement vers l'arche sans contrainte humaine est-elle trop saugrenue pour ne pas être étayée par la référence au texte originel. De même, on peut s'interroger sur la précision qu'apporte Charles Drelincourt au sujet du mot « cruches » utilisé dans l'*Évangile de Jean* (Jn 2, 6) dans le récit des noces de Cana :

> S. Iean [...] parle en ces termes, *Or il y avoit six cruches de pierre mises selon l'usage de la purification des Iuifs lesquelles contenoient une chacune de deus ou trois mesures*.
> Le mot Grec emporte que c'estoient des cruches qui ne servoient qu'à mettre de l'eau. Car pour éviter tout soupçon, nôtre seigneur ne voulut point employer des vases où il y eût eu du vin de peur que l'on ne crût qu'il en fût demeuré des restes [...].

L'érudition est-elle réellement utile ou n'est-elle qu'un instrument de vanité ? Un dernier exemple tiré d'un sermon de Lejeune suscite le doute à nouveau :

> Au chapitre premier de la Genèse, verset vingt-huitiéme, le Créateur donnant au premier homme et à sa femme la prééminence et l'autorité sur les bêtes, se sert d'un mot équivoque, où nous avons : *Et dominamini piscibus maris, et bestiis terrae* ; dans l'hébreu, qui est le langage de Dieu, il y a *urdu* ; ce mot a deux significations : car il peut venir du verbe *rada*, qui est de ceux qu'ils appellent *quiescentia lamed*, c'est-à-dire qui suppriment en conjuguant la dernière radicale *He* : et ainsi il fait à l'impératif, *rede, dominare ; redus, dominamini*. Ou il peut venir de *iarad* qui est un verbe imparfait de ceux qu'ils appellent *defectiva pejod*, c'est-à-dire qui perdent, en conjuguant la première lettre radicale *jod* : ainsi il fait à l'impératif *red, descende, redu, descendite*. Ajoutez [...] la lettre *vau*, qui est la particule [...] ; vous ferez *verdu, et dominamini, et descendite*, comme si le Créateur voulait dire : Si vous demeurez fidèles et obéissants à mes commandements, *dominamini bestiis terrae*, vous serez supérieurs à tous les animaux. Mais si vous commettez le péché, *descendite*, vous leur serez inférieurs ; vous serez en une condition plus vile, plus abjecte et plus déplorable que la leur[1210].

Les précisions philologiques du missionnaire sont intéressantes, utiles même pour l'exégèse, mais sont-elles bien appropriées dans un sermon ? Que pourront retirer les fidèles de tels propos ? Ne s'agit-il pas plutôt ici d'une manière de faire la démonstration d'une analyse savante ? Dans l'ouvrage, en latin, qu'il consacre à l'éloquence, Nicolas Caussin aborde, au début du siècle, la question de l'érudition. Il souligne son caractère indispensable aux bons prédicateurs mais ajoute qu'elle s'accorde mal à l'exercice de la prédication « chose toute populaire » :

> Leur expression est précise, pesée, nette, ils ont le ton de voix qu'adoptent d'ordinaire les bons lecteurs, le geste très sobre. Les ignorants se plaignent d'eux, disant qu'ils parlent trop latin, même si c'est en grec qu'ils ont parlé. Quant à ceux qui veulent voir leur nom figurer parmi les savants, ils fréquentent volontiers leurs assemblées, et disent que c'est ainsi qu'il faut prêcher ; et toutes les femmes qui se

---

[1209] Jean Lejeune, Sermon XLI. « De la Foy, premiere vertu theologale », *Missionnaire*, t. II, p. 9.
[1210] Jean Lejeune, Sermon XXXIII. « Le péché est cause que Dieu nous abandonne, nous méprise et nous abhorre », *Missionnaire*, Migne, col. 369-370.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> piquent d'érudition disent ouvertement qu'elles écoutent volontiers les hommes savants et qu'elles comprennent bien ce qu'ils disent, même si elles ne comprennent pas un traître mot, comme le dit le Comique. Cependant, ceux qui sont plus avisés pensent à juste titre que des hommes de ce genre, qui ont beaucoup médité, et dont le jugement est pénétrant, font merveille dans l'enseignement et l'écriture, mais sont moins aptes à la prédication, *qui est chose toute populaire*[1211].

Le propos de Nicolas Caussin dissocie les compétences : le prédicateur n'est ni un savant, ni un professeur. Il doit porter une parole de la manière la plus simple qui soit en se mettant à hauteur du peuple. Mais ces propos théoriques ne tiennent pas vraiment compte des exigences du terrain : les rivalités confessionnelles requièrent d'asseoir une autorité qui passe par une culture savante. Ils n'abordent pas non plus, et pour cause, les ambitions ni le rôle d'ascension sociale que peut jouer la prédication dans la carrière d'un homme d'église qu'il soit prêtre ou pasteur.

[1211] Propos traduits par Sophie Conte dans son article « L'Éloquence sacrée selon Nicolas Caussin : de la *gravitas* à la *popularitas* », *Revue Bossuet*, supplément au n° 2, p. 85. Sophie Conte note que Nicolas Caussin est lui-même un érudit comme son traité en seize volumes l'atteste, p. 84.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Chapitre 2. Vanité du plaisir. Plaire ou ne pas plaire ?

C'est la composante sensible du discours, celle qui est sujette à polémique. Cette finalité, recommandée par les Anciens – pour Cicéron, le *placere* consiste à se concilier la bienveillance des auditeurs –, est considérée au XVIIe siècle avec prudence, méfiance par certains et est même rejetée par d'autres. François de Sales, dans ses considérations sur la prédication, l'exclut, alors même qu'Augustin l'avait gardée. C'est une catégorie hautement problématique : le sermon n'est pas composé pour plaire, car cela pourrait l'assimiler aux belles-lettres, c'est-à-dire lui donner une dimension esthétique qui serait susceptible de gommer sa dimension apologétique. Toutes les querelles sur l'éloquence achoppent sur cet aspect : plaire permet de se concilier l'auditoire en vue de convertir, mais constitue une concession dangereuse à la nature pécheresse de l'homme. À l'inverse, ne pas vouloir plaire coïncide avec une volonté de sobriété et une résistance à un plaisir toujours coupable, mais pose le problème de l'adhésion, quand ce n'est pas celui de la sollicitation de l'attention du public. Tous les prédicateurs et les théoriciens de la prédication se sont exprimés sur ce sujet. La question ne se réduit pas seulement à l'efficacité du discours, elle a au moins deux autres implications : comment plaire quand on doit dire des choses déplaisantes (que la mort va venir, que les plaisirs de ce monde sont mauvais) ? comment plaire quand on ne peut pas faire œuvre personnelle (puisque le discours du prédicateur, c'est la Parole de Dieu) ? Enfin, considérant sermons et tableaux, il importe de dissocier les postures différentes du peintre et du prédicateur : le prédicateur ne doit pas plaire, il est le représentant de l'Église ; le peintre est un artiste, la dimension esthétique de son œuvre ne peut être niée ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle les réformés refusent l'image sacrée.

De fait, la notion de plaisir est ambivalente. Les plaisirs du monde sont évidemment condamnés tandis que ceux qui relèvent de l'âme sont encouragés. Charles Drelincourt le rappelle, les plaisirs sont vanité : « La pluspart de nos plaisirs ressemblent à un feu de paille qui est aussi-tôt éteint qu'alumé. Ils se passent en un moment[1212]. » La condamnation des plaisirs mondains figure également en bonne place dans les sujets de la prédication

[1212] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde & la solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 346-347.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

bossuétiste ; elle s'exprime de manière récurrente dans tous les Carêmes, y compris, semble-t-il dans celui de Saint-Thomas-du-Louvre, puisqu'en 1665 Bossuet a probablement prêché un « Sermon sur l'amour des plaisirs »[1213]. Dans un sermon du *Carême de Saint-Germain*, son argumentation se déplace sur un autre terrain, celui de la médecine. Il déclare en effet que les plaisirs nuisent à la santé du corps, et place son propos sous l'autorité des médecins. Lejeune le rejoint sur cet argument médical : « Vous dites que l'abstinence ruine la santé et raccourcit la vie : l'Église, le droit canon, les médecins, la raison et l'expérience disent tout le contraire : [...] Tous les bons médecins vous diront que pour un qui est malade de jeûner, il y en a cinquante qui se tuent de trop manger. » Pour étayer ses propos, il cite d'ailleurs le médecin français Jean Fernel (1506-1558). Dans le sermon de Saint-Germain, Bossuet dénonce aussi « l'amour désordonné des plaisirs » et, de manière continue, leur attrait trompeur et dangereux. Les égarements de David et du fils prodigue lui servent d'exemples et nourrissent une réflexion sur la servitude liée aux passions et aux sens. Le propos de Bossuet s'inscrit dans un discours beaucoup plus général de l'Église qui met sans cesse en garde contre le risque du plaisir sensuel (il faut éviter la *delectatio*) qui se substituerait à l'adoration spirituelle. Or – et ce n'est pas le moindre des paradoxes de l'entreprise de la Contre-Réforme – les grandes cérémonies catholiques, les dispositifs liturgiques et cérémoniels comme la Fête-Dieu, peuvent involontairement susciter de mauvais plaisirs[1214]. À l'inverse, il existe un bon plaisir, le « plaisir sublime[1215] » qui se rattache pour Bossuet au domaine du sacré. Le plaisir n'est donc pas toujours nié, il est même revendiqué dans certaines circonstances. Ainsi, rappelant les devoirs du petit troupeau, Drelincourt exhorte : « Vous devez prendre plaisir à ouïr [vos pasteurs] ; & encore plus à suivre leurs enseignemens[1216]. » Mais ce plaisir autorisé ne peut dépendre que d'une parole bien encadrée, éloquente sans l'être, ou du moins sans l'admettre.

[1213] Bossuet, *Carême de Saint-Thomas-du-Louvre, O.O.*, t. IV, p. 605-607.
[1214] « On a essentiellement peur que les paroles graves de l'office du Saint-Sacrement soient proposées sous des airs peu "ecclésiastiques" (pas de motets), "qui chatouillent plutost les oreilles qu'ils ne touchent le cœur". Quand bien même la musique serait bonne, n'y viendrait-on pas plus pour "les entendre chanter et jouer, que pour adorer Jesus-Christ" ? », Stefano Simiz, « Une grande cérémonie civique et dévote : la Fête-Dieu aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Les Cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque, op. cit.*, p. 54. L'auteur cite Jean-Baptiste Thiers, *Traité de l'exposition du Saint-Sacrement de l'autel*, seconde partie, Paris, 1677, p. 746.
[1215] Bossuet, « Sermon sur l'enfant prodigue », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 81.
[1216] Charles Drelincourt, « Le Pasteur fidele », R3, p. 180.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

I. Faut-il être éloquent ?

À une époque où l'on reconnaît à l'éloquence une puissance singulière[1217], est-il envisageable de pouvoir s'exprimer en public sans y avoir recours ? La question prend une tonalité particulière dans le champ religieux. Renoncer à l'éloquence, pour les prédicateurs, est le signe religieux et moral d'une résistance au monde, à ce qui caractérise le discours du siècle. Il s'agit de marquer sa différence pour mieux faire comprendre la nature de la parole prêchée en chaire, pour signaler la particularité d'une Parole de Dieu qui, en toute logique, ne peut s'inscrire dans les usages du monde. Pour Augustin, autorité revendiquée dans les deux camps confessionnels, la qualité première du style chrétien est la clarté, à laquelle il joint le fait de parler agréablement, mais en évitant la *delectatio*[1218]. Bon nombre de théoriciens de l'éloquence sacrée, qui sont d'ailleurs des prêtres, dénoncent les possibles dérives mondaines de ce principe en fustigeant la belle rhétorique et le prestige entourant tel ou tel orateur ; car le problème de l'éloquence ne ressortit pas uniquement au domaine de la rhétorique, il a aussi des implications sociales. La question du prestige (ou de la mondanité) attachée à la charge et au lieu de prédication, ainsi que la rémunération des sermons, maintiennent une ambiguïté dans la pratique d'un exercice qui se veut humble malgré tout, d'où une tension dans les relations entre prédication et belles-lettres[1219].

A. La querelle de l'éloquence sacrée au XVIIe siècle

La querelle oppose ceux qui pensent nécessaire le plaisir sensible et ceux qui préconisent une éloquence sévère et dépouillée, refusent le recours à la délectation, et que l'on a appelés les prédicateurs évangéliques. Dans le premier camp, on considère qu'énergie et véhémence sont nécessaires pour défendre la cause de Dieu. C'est ce qu'expliquent notamment deux théoriciens : le jésuite Antoine Sirmond dans son *Auditeur de la parole de*

[1217] La Bruyère la définit ainsi : « don de l'âme, lequel nous rend maîtres du cœur et de l'esprit des autres ; qui fait que nous leur inspirons ou que nous leur persuadons tout ce qu'il nous plaît », *Caractères*, [1688], Paris, Hachette et Cie, 1908, chap. I, remarque 55, p. 61.

[1218] Pierre Descotes explique le parcours d'Augustin et comment sa formation de rhéteur, qui ne le prédestinait pas du tout à devenir évêque, a joué un rôle considérable dans sa prédication, qui a deux caractéristiques : sa clarté et son contenu exigeant, « Saint Augustin et la conversion de l'éloquence païenne », *Revue Bossuet*, supplément au n° 2, 2011, p. 131-145.

[1219] Voir à ce sujet Cinthia Meli, « Le prédicateur et ses doubles : *Actio* oratoire et jeux scéniques dans le *Traité de l'action de l'orateur* de Michel Le Faucheur », art. cit., p. 131 et Isabelle Brian, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime*, *op. cit.*, p. 97-130.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Dieu (1638)[1220] et Jean Oudart de Richesource dans L'*Éloquence de la chaire* (1665). Mais ces partisans de l'éloquence, qui se recrutent quasi exclusivement dans le cercle jésuite, sont minoritaires. Les prédicateurs évangéliques, qui se réclament de Charles Borromée et de François de Sales (les réformateurs de l'art de la chaire dans l'esprit tridentin) mettent au contraire en garde contre les dangers de l'éloquence et prônent un discours sans ornement. Soucieux d'éviter les excès d'une prédication violente (telle celle des ligueurs qui a laissé un mauvais souvenir[1221]), mais aussi ridiculement ornée, ils plaident en faveur d'un retour à l'humilité chrétienne.

Le débat – l'éloquence dans la prédication est-elle fondamentalement bonne ou mauvaise ? – se cristallise dans la deuxième moitié du XVIIe siècle avec ce qu'on a appelé « la querelle de l'éloquence sacrée[1222] ». La nécessité de prendre parti expliquerait la recrudescence des traités sur la prédication à partir des années 1650, d'après Aurélien Hupé[1223]. Sur quarante-six traités, douze sont publiés dans la première moitié du siècle et trente-quatre dans la seconde. Reprenant l'argument d'Aristote, relayé par Augustin puis Quintilien, beaucoup soutiennent que le débat ne porte pas sur l'essentiel : la question n'est pas de savoir comment prêcher, mais plutôt en vue de quoi. Si seule importe la conversion du chrétien, alors les moyens pour y parvenir ne sont-ils pas tous légitimes ? Le problème n'est d'ailleurs pas seulement rhétorique, il est aussi moral et politique. La révocation de l'édit de Nantes et la reprise officielle des persécutions contre les protestants en 1685 repose aussi, d'une certaine manière, la question des moyens employés pour faire rentrer le petit troupeau dans l'Église romaine. Sur le plan de la prédication, la polémique est une nouvelle fois relancée avec la publication de la préface qui accompagne l'édition (1694) des œuvres d'Augustin traduites par Philippe Goibaut du Bois (1626-1694)[1224]. Cet écrivain et traducteur, proche de Port-Royal, se déclare opposé à l'utilisation de toute rhétorique dans l'éloquence sacrée, et s'appuie pour cela sur le livre IV du *De doctrina christiana*. La réponse d'Antoine Arnauld, dans ses *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs* (posth. 1695), vise à démontrer

---

[1220] Antoine Sirmond (1591-1643) est l'auteur du *Prédicateur*, 1638, et de *L'Auditeur de la Parole de Dieu*, Paris, J. Camusat, 1638.
[1221] Aurélien Hupé remarque que « les dérives anti-protestantes de la Ligue ont forcé les orateurs à repenser en profondeur leurs stratégies de prédication », « Un aspect de la querelle de la prédication dans la deuxième moitié du XVIIe siècle en France : le procès de la "véhémence" oratoire », *Le Temps des beaux sermons, op. cit.*, p. 157.
[1222] Voir Jean-Pierre Landry, « Bourdaloue face à la querelle de l'éloquence sacrée », *XVIIe siècle*, avril-juin n° 143, 1984, p. 133-140.
[1223] Aurélien Hupé, « Un aspect de la querelle de la prédication dans la deuxième moitié du XVIIe siècle en France : le procès de la "véhémence" oratoire », art. cit., p. 151-165.
[1224] Philippe Goibaut du Bois, *Avertissement aux Sermons de saint Augustin*, 1694.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

que, tout au contraire, Augustin n'a pas refusé la rhétorique et qu'il en a même réclamé l'usage, tous les moyens étant bons pour proclamer la Vérité.

B. La querelle dans le camp catholique

La question du recours à l'éloquence n'est pas propre au XVIIe siècle, mais le développement de la prédication qui accompagne la Réforme puis la Contre-Réforme a pour conséquence de la placer au premier plan. Les prédicateurs ne s'accordent pas sur la place à accorder au *placere*. Au début du siècle, François de Sales, « le grand initiateur spirituel des temps nouveaux[1225] », met en garde contre la « fausse délectation » que pourrait inspirer le sermon[1226]. À l'opposé, le cardinal Du Perron (1556-1618) plaide en faveur du beau et du recours à l'éloquence dans le discours religieux. Sa position est explicitement énoncée dans son *Avant-discours de Rhetorique, ou Traitte de l'eloquence*[1227]. Son propos est général et ne porte pas spécifiquement sur l'éloquence de la chaire. Après avoir souligné le pouvoir de la parole, seul attribut qui distingue l'homme de l'animal, en ce qu'il permet de témoigner de sa capacité à raisonner, le cardinal expose deux arguments en faveur de l'éloquence. Le premier est que ceux qui l'ont critiquée s'en sont justement servis, preuve qu'elle ne peut être dédaignée ; le deuxième, qu'il est absurde de condamner un procédé parce qu'il a pu servir de mauvaises causes. Pour Du Perron, la rhétorique est une discipline exigeante et nécessaire : « Dont la raison est que ceux qui oyent avec quelque volupté & quelque merveille, prestent davantage d'attention, & croyent plus volontiers[1228] ». L'éloquence, qui a pour fin de persuader, est un art qui s'inspire de la nature, ce qui, aux yeux de Du Perron, la légitime. Elle est même supérieure à la « Nature », en ce qu'elle est un « Art » : « Et c'est pourquoy on dit que les Poëtes naissent, mais que les Orateurs se font ; afin de montrer que la nature domine

---

[1225] Jean Calvet, *La Littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, t. V de son *Histoire de la littérature française* [Les Éditions mondiales, 1956], Paris, Del Duca, 1967, p. 10.

[1226] « François de Sales n'a rien fait pour pousser ce genre [le sermon] vers sa perfection. Il est sur un autre plan. Pour lui, le sermon n'est pas une œuvre d'art, ce n'est pas un genre littéraire. C'est une exhortation à aimer Dieu, c'est un effort du cœur pour toucher les cœurs ; qu'importent les lois de la rhétorique si les cœurs sont touchés et si Dieu est aimé ? », Jean Calvet, *La Littérature religieuse de François de Sales à Fénelon, op. cit.*, p. 38.

[1227] Ouvrage intégré à l'édition posthume de ses *Diverses Œuvres* (Paris, Antoine Estienne, seconde édition augmentée, 1629, p. 759-770). Voir à ce sujet, Marie-Hélène Prat, « L'"excellent" Du Perron : le travail du style dans l'*Oraison funèbre sur la mort de Monsieur de Ronsard* (1586-1611) », *Le Temps des beaux sermons, op. cit.*, p. 25-26. Voir également Natacha Salliot, « Éloquence ecclésiastique et visée persuasive sous le règne d'Henri IV : la question des ornements et des artifices », *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-réforme aux Lumières, op. cit*, p. 92.

[1228] Jacques-Davy Du Perron, *Diverses Œuvres, op. cit.*, p. 763.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

en la poësie, & l'artifice en l'éloquence[1229]. » La réécriture en 1590 de l'oraison funèbre de Ronsard, qu'il avait composée en 1586, constitue l'illustration de ses propos, le discours se déployant dans une rhétorique volubile et toute teintée d'humanisme. Mais Du Perron ne semble pas s'interroger sur ses dangers et ses limites au sein de la rhétorique sacrée, puisqu'il recourt indifféremment aux exemples profanes pour orner son discours. Certes, ils sont « systématiquement mis en relation avec le mystère sacré[1230] », écrit Natacha Salliot, mais le problème n'est-il pas précisément celui-ci ? Non pas tant d'avoir recours aux exemples profanes (qui peuvent après tout servir de repoussoirs), mais de les associer au sacré ?

La réflexion sur l'ornementation du discours sacré a pénétré tous les milieux ecclésiastiques. Au cours du XVIIe siècle, les missionnaires capucins, pour s'adapter à leur auditoire populaire, adoptent une prédication plus simple, plus claire, recourent à moins de citations et d'allégories, mais, pour autant, ne refusent pas l'usage de la rhétorique. Les lazaristes tâchent de faire de même en renonçant à l'ornement ; Vincent de Paul dans sa Conférence du 20 août 1655 affirme :

> Les apôtres, comment prêchaient-ils ? Tout bonnement, familièrement et simplement. Et voilà notre manière de prêcher : avec un discours commun, tout bonnement, dans la simplicité, familièrement. Il faut, Messieurs, pour prêcher en apôtre, c'est-à-dire pour bien prêcher et utilement, il faut y aller dans la simplicité, avec un discours familier, de sorte que chacun puisse entendre et en faire son profit[1231].

L'exemple des Apôtres est, sans conteste, celui à suivre. Vincent de Paul ajoute : « Après les apôtres, tous les hommes apostoliques qui ont suivi, ont pratiqué leur méthode, prêchant familièrement, sans ce faste d'éloquence qui est rempli de vanité[1232]. » Le missionnaire oratorien Lejeune va plus loin encore dans cette logique. Dans le sermon XLI, il se plaît à évoquer les douze Apôtres sous le nom des « douze idiots » ; sans instruction, sans éloquence, ils ont pourtant converti des peuples entiers : « Ils sont roturiers & idiots, & ils veulent assuiettir les Grands, & les Sages du monde : Ils ne sçavent que la langue de leur village, & ils veulent instruire tous les peuples ». Propos qu'il résume ainsi un peu plus loin : « ils sont grossiers, idiots, incivils, sans sçience, sans eloquence, sans intelligence[1233]. » La radicalité des propos vise à amplifier le paradoxe et à souligner l'efficacité inattendue de leur parole. Le missionnaire s'inscrit évidemment dans cette tradition apostolique, non sans faire

---

[1229] *Ibid.*, p. 768.
[1230] Natacha Salliot, « Éloquence ecclésiastique et visée persuasive sous le règne d'Henri IV : la question des ornements et des artifices », art. cit., p. 94.
[1231] Vincent de Paul, « Sur la méthode à suivre dans les prédications », *Entretiens spirituels de Vincent de Paul*, textes réunis et présentés par André Dodin, Paris, 1960, p. 215.
[1232] *Ibid.*, p. 224.
[1233] Jean Lejeune, Sermon XLI. « De la foi, première vertu théologale », *Missionnaire*, t. II, p. 12-13.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

la démonstration, comme nous l'avons vu, de son érudition. Bossuet, pour sa part, se range du côté d'une utilisation modérée de l'éloquence. Reprenant l'image augustinienne, il la présente comme une auxiliaire, utile, nécessaire même, mais de second rang ; l'éloquence ne peut être que subordonnée au sacré. Souvent, elle ne procure qu'un plaisir de circonstance. Parlant des hommes du monde et du peu d'efficace du sermon sur eux, Bossuet poursuit ainsi :

> 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 passe[1234].

La condamnation de l'éloquence peut aller plus loin. La figure du prédicateur éloquent est même agitée comme une menace par Lejeune, qui tempête contre l'endurcissement de son auditoire :

> Il y a deux, trois, quatre, cinq ans que Dieu vous envoye des Predicateurs qui vous esclairent en vostre devoir, qui vous monstrent le chemin du Ciel, vous preschent la parole de Dieu, vous exhortent de quitter vos mondanitez, vanitez, affeteries, perte de temps, & vous ne faites rien ? vous ne remuez pas le petit doigt, pour mettre en pratique ce qu'on vous enseigne ? Vous dites qu'on a beau prescher, qu'on n'en faira ny plus ny moins. Et bien, l'un de ces iours une longue maladie, ou une mauvaise affaire vous mettra dans l'impuissance d'entendre les Predications. Dieu vous envoyera des Predicateurs qui preschent à la mode, qui chattouïlleront vos oreilles de periodes bien peignées, vous mettront dans le chemin large, chemin qui au dire du Sauveur conduit à la perdition[1235].

À ne rien écouter, les endurcis ne gagneront que des prédicateurs « qui preschent à la mode » : le beau discours, soumis au siècle est présenté comme une terrible punition. D'ailleurs, la vraie éloquence n'est pas de ce monde, comme le découvrira le fidèle à son trépas, car alors « nous aurons la conversation des saints et des anges, qui ont tant d'esprit, de science et d'éloquence, que les plus grands docteurs et les plus célèbres orateurs de ce monde leur étant comparés, ne sont que comme des enfants et des villageois grossiers et ignorants[1236] ».

C. La querelle de l'éloquence chez les protestants

Calvin, au XVIe siècle, n'avait pas manqué de rappeler les exigences du discours sacré sans pour autant vouloir sacrifier l'énergie que les propos imposent[1237]. Au XVIIe siècle, les

---

[1234] Bossuet, « Sermon sur la prédication évangélique », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 187.
[1235] Jean Lejeune, Sermon XVI. « Du premier empeschement de la Penitence, qui est l'aveuglement d'esprit », *Missionnaire*, t. I, p. 345.
[1236] Jean Lejeune, Sermon XXXVIII. « Le péché mortel nous prive des félicités du ciel », *Missionnaire*, Migne, col. 426.
[1237] « Si Calvin a la tentation du grand style biblique, sinon cicéronien, il la tempère par un style évangélique plus simple, sur le modèle de Chrysostome, via Érasme. Le résultat est une sobriété sous-tendue par l'éloquence

Licence CC BY-NC-ND 3.0

discussions sur le recours ou non à l'éloquence dans la prédication agitent aussi les esprits dans les milieux protestants. Julien Gœury, dans l'article qu'il consacre à ce sujet, rappelle que les pasteurs, en condamnant l'éloquence, entretiennent eux-mêmes la réputation d'une prédication « laborieuse et sans éclat[1238] » et affichent ainsi leur différence confessionnelle. Pourtant le refus de l'éloquence ne fait pas l'unanimité : le débat existe bel et bien dans le milieu réformé, où l'on peut observer une recrudescence de la critique dans la seconde moitié du XVIIe siècle, autour de Charenton. Les traités d'homilétique, quant à eux, témoignent de cette querelle : trois d'entre eux, celui de Michel Le Faucheur(1657) et les deux traités de Chappuzeau (1658 et 1676), justifient le recours à l'éloquence et la défendent avec énergie, tandis que celui du ministre Jean Claude (1688) condamne la prédication mondaine. Toutes les précautions de Le Faucheur au début de son ouvrage témoignent que la polémique sur l'éloquence était vive[1239]. Au même moment, en 1658, Samuel Chappuzeau, prend radicalement parti, lui aussi, en faveur de l'éloquence:

> Je viens donc à l'Eloquence, qui est aujourd'huy si peu cultivée, & pour laquelle je voy beaucoup de personnes avoir de l'aversion ; les unes par un chagrin et un certain depit de n'y pouvoir arriver ; les autres pour ne pas connoître ses beautez & ses avantages, & les troisiêmes enfin pour la juger inutile, & nuisible même à la parole de Dieu. Erreurs deplorables, & contre lesquelles il faudroit crier à pleine teste ; Erreurs populaires, indignes d'un bon esprit, & que je veux tâcher de détruire par des raisons & authoritez solides[1240].

Il déplore la stigmatisation de l'éloquence en renvoyant ses contempteurs à leur incompétence et à leur ignorance. Mais Chappuzeau ne semble guère suivi, et ses mésaventures dans l'affaire Morus[1241], tout autant que son statut de dramaturge, ne concourent guère à lui donner de l'audience. À l'opposé de ces deux théoriciens, les prédicateurs prennent toujours position contre l'éloquence, même s'ils semblent parfois lui rendre hommage. En 1657, Dans son « épître à Madame de Rambouillet », Charles Drelincourt évoque de manière ambiguë la question de l'éloquence dans ses sermons :

> Et [bien] qu'en tout ce Recueil il n'y en ayt aucun [sermon] où l'on rencontre les ornemens de l'eloquence du siecle, je me promets neantmoins, MADAME, que vous les regarderez d'un œil favorable, & que votre exquise charité en couvrira les defauts[1242].

---

du cœur, du *pectus*, dans la tradition augustinienne », Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole : étude de rhétorique réformée*, Genève, Slatkine, 1992, p. 332.

[1238] Julien Gœury, « Y a-t-il eu une querelle de l'éloquence sacrée dans les temples réformés à l'âge classique ? », art. cit., p. 32.

[1239] En effet, les trois premiers chapitres de l'ouvrage sont consacrés à des justifications.

[1240] Samuel Chappuzeau, « Traicté de la Manière de bien Prescher, Adressé à un jeune Proposant », *op. cit.*, p. 9-10.

[1241] Voir *infra*, p. 371.

[1242] Charles Drelincourt, « A Madame de Rambouillet », R1, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

L'absence d'éloquence dans sa prédication, caractérisée comme un « defaut[s] », est mise en avant de manière paradoxale, comme si, tout en lui étant imposée par la prédication et pouvant nuire à la lecture de ses textes, elle était justement valorisée par ce procédé. Par ailleurs, sa dédicataire, explicitement une grande « charité », implicitement une âme non superficielle, c'est-à-dire dépourvue de vanité, saura ignorer les faiblesses formelles de l'œuvre pour en goûter les enseignements bénéfiques. Pierre Du Moulin, quant à lui, prône, sur le mode de la métaphore alimentaire, la simplicité dans la prise de parole :

> A rendre cette nourriture plus salutaire, & de facile digestion, servira de la presenter avec simplicité, & non sophistiquee de beaucoup d'artifice. Car il y a des esprits degoustez, qui estiment que le pain de la Parole de Dieu a peu de goust, s'il n'est trempé en la sausse de l'eloquence humaine. Il y en a qui debitent pour eloquence, une facilite de mal parler : qui voulans estaler des figures font des incongruitez. Prescherons nous la croix du Christ en paroles de vanite & d'ostentation, veu que cette croix est l'extreme humiliation du Fils de Dieu ? Un père ne serait-il pas ridicule s'il tansait ses enfans en termes figurez, & en fleurs d'eloquence ? Jamais par des periodes nombreuses & tombans à la cadence, vous ne resoudrez un homme au martyre : jamais par ce moyen vous ne consolerez un homme en une cuisante affliction. Nous ne preschons pas pour chatouiller les oreilles, mais pour poindre les consciences, & pour former les hommes à la crainte de Dieu[1243].

Les points communs avec les prescriptions de François de Sales sont nombreux, comme en témoignent les images employées dans la dernière phrase. Le propos, qui n'est d'ailleurs pas dénué d'éloquence, met l'accent sur le caractère antinomique de la Croix et de la vanité, c'est-à-dire du sermon et de l'éloquence. Le même discours est perceptible dans un autre texte de Pierre Du Moulin, qui se prête particulièrement aux considérations homilétiques puisqu'il s'adresse à ses trois fils, dont deux se destinent à devenir pasteur[1244]. Aussi certains passages de cette épître s'apparentent-ils à un petit traité de prédication :

> Je ne fais pas consister le vrai savoir à elaborer & embellir son langage et beaucoup d'ornemens. La simplicité est plus persuasive & a plus d'efficace. Les paroles qui ont plus de lustre & d'eclat ont ordinairement moins de solidité. La vraie éloquence en paroles s'apprend de celui qui est la Parole même, à savoir du Fils de Dieu, qui a parlé en toute simplicité. […] Or nous devons parler au peuple que nous instruisons comme un pere parle à ses enfants […]. Notre devoir est, non pas de chatouiller les oreilles, mais de poindre les consciences, ce que vous ferez si à une saincte doctrine et conforme aux sainctes Escritures, vous ajoutez de vives exhortations & répréhensions, lesquelles sont la pointe de cette espée de l'Esprit, qui est la Parole de Dieu[1245].

Simplicité, sobriété, refus de l'ornement, sont les maîtres-mots de la prédication protestante. Les protestants sont occupés par les mêmes questions que leurs concurrentes catholiques : sans éloquence, comment capter l'attention ? Comment présenter efficacement la Parole de Dieu ? Comment convertir ? On observe l'ambiguïté de certaines positions, tant

---

[1243] Pierre Du Moulin, s8, D6, p. 172.
[1244] Pierre Du Moulin (1600-1684), Louis (?-1683) et Cyrus nommé pasteur de Châteaudun en 1637. Voir Eugène et Émile Haag, *La France protestante, op. cit*, t. IV, p. 429-432.
[1245] Pierre Du Moulin, « A mes fils Pierre, Louis & Cyrus Du Moulin », D8, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

chez les protestants que chez les catholiques, lorsqu'en critiquant l'éloquence ils n'en usent pas moins des images et autres artifices du langage ; ainsi Du Moulin usant de la métaphore de la médecine :

> C'est une folie de refuser une medecine pource que le Medecin n'est pas eloquent, pourquoy donc ne faison-nous point cas de la predication de l'Evangile si le Predicateur n'est eloquent, veu que l'Evangile est la medecine de nos ames[1246] ?

Quant à la discipline, elle n'aborde pas cette question, mais les consistoires, quand ils ont à recruter, en font un critère de sélection pour le choix d'un nouveau pasteur. La lettre que reçoit Paul Ferry le 9 septembre 1611 le prouve :

> Monsieur, le besoin que ceste Eglise a d'un pasteur depuis la perte qu'elle a faite de Monsieur Buffet, d'heureuse mémoire, ensemble aussi la difficulté qu'elle rencontre tous les jours pour en trouver un qui luy soit propre, *tant en savoir qu'en érudition, qu'en bonnes mœurs et éloquence* […] nous ont induits […] à nous resoudre de vous appeler au secours et service des ceste Eglise, au ministere de l'Evangile[1247].

L'argument de la confusion possible entre la chaire et le théâtre, qui avait alimenté le discours de rupture confessionnelle, se retrouve dans le protestantisme lui-même, à tel point que l'opposition récurrente entre prédication mondaine et prédication évangélique se meut en débat littéraire[1248]. Pour Julien Gœury, cette querelle ne dépend pas d'une théorie sous-jacente, mais est essentiellement liée à une « réalité sociale en pleine mutation » ; la crise est moins « rhétorique qu'ecclésiologique »[1249]. En effet, ce qui est en jeu c'est la réputation du pasteur qui cherche à se construire une carrière, la porosité étant importante entre salons et temples, à Charenton comme en province[1250].

Pour ses partisans, l'éloquence est nécessaire dans la prédication, car elle pallie la disparition des miracles et du souffle divin qui habitait les prophètes et les apôtres[1251]. Samuel Chappuzeau et Michel Le Faucheur expliquent à plusieurs reprises que les Apôtres ont autrefois bénéficié de l'Esprit Saint, mais que le prédicateur doit s'en remettre principalement à son travail : « Il n'en est pas de même de nous, qui n'avons ni ces vertus infuses, ni ces dons

---

[1246] Pierre Du Moulin, *Héraclite ou de la Vanité, op. cit.*, p. 35-36.
[1247] Bibliothèque du protestantisme français, Paris, ms. 335², f° 107. Cité par Julien Léonard, *Être pasteur au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 58. Nous soulignons.
[1248] Voir Jacques Truchet, « Place et signification du chapitre *De la Chaire* dans les *Caractères* de La Bruyère », *L'Information littéraire*, mai-juin 1965, n° 3, au sujet de ce débat littéraire auquel auraient participé clandestinement les protestants d'après Zuber, « Calvinisme et classicisme », *Dix-septième siècle*, 1967 (76-77), p. 5-22.
[1249] Julien Gœury, « Y a-t-il eu une querelle de l'éloquence sacrée dans les temples réformés à l'âge classique ? », art. cit., p. 47.
[1250] Sur la fréquentation par Paul Ferry de la société érudite messine, voir Julien Léonard, *Être pasteur au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 146.
[1251] Antoinette Gimaret, *Extraordinaire et Ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant 1580-1650*, Paris, Champion, 2011, p. 246.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

miraculeux qu'ils avaient[1252]. » La référence aux Apôtres est donc exploitée d'une tout autre manière que par les pasteurs. Comme leurs homologues catholiques, ceux-ci font des Apôtres des hommes non seulement peu cultivés, mais encore peu doués dans l'art de parler sans en tirer la conclusion de la nécessité de l'éloquence, qui pourrait être l'aveu d'une prédication non inspirée. Pierre Du Moulin fait le même constat que Jean Lejeune au sujet des disciples que le Christ a rassemblé autour de lui :

> A pris autour de soy des disciples, destituez, selon le monde, de moyens, de sçavoir & d'authorité ; & neantmoins par iceux il s'est assujetti les Royaumes, & les Rois ont enfin submis leurs sceptres à la croix de Christ. Il s'est servi d'hommes rudes & idiots pour confondre l'eloquence et la sapience du monde[1253]

Charles Drelincourt surenchérit en allongeant la liste de ce qui faisait la méprisable condition des Apôtres, « qui n'avoient ni la subtilité des Filosofes, ni l'éloquence des Orateurs, ni la grandeur de la naissance, ni les honneurs des Mondains, ni la richesse des Puissans, ni l'applaudissement des Rois & des peuples[1254] ». Cette absence d'éloquence a confondu l'éloquence ; pour les pasteurs, c'est bien la preuve qu'elle est plus efficace. La parole éloquente est même contre-productive pour Pierre Du Moulin :

> Contre cette reigle pechent non seulement ceux qui annoncent fausse doctrine, mais aussi ceux qui repaissent le peuple de fables, & de questions curieuses : Item ceux qui recherchent un fleuretis de paroles, ou un stile bouffi & luisant de figures, & de periodes nombreux & tombans à la cadence : Tels pourront se faire admirer par quelques esprits vains, & degoustez, qui cherchent des saulces, & non des viandes : mais iamais par là ils ne planteront és cœurs la pieté & la crainte de Dieu : Par multitude de figures vous ne consolerez iamais un homme en la mort, & n'allegerez iamais une consience oppressee. Dieu nous a appelez non point à chatouiller les oreilles, mais à poindre les consciences, & à subvenir aux infirmes, & à redresser ceux qui se destournent du droit chemin[1255].

Prêchant contre l'éloquence, le pasteur ne renonce pourtant pas à l'employer, et la véhémence de son discours passe par l'emploi d'images alimentaires, cautionnées, il est vrai, par leur présence dans la Bible. Ainsi les « viandes » renvoient-elles à la *Première Épître aux Corinthiens* de Paul. En revanche, leur prolongement dans le terme « saulces » n'est pas scripturaire. Les partisans de l'éloquence, plus pragmatiques, font moins dépendre l'efficacité du sermon du souffle divin que de l'art de la parole – encore que la part divine ne puisse être complètement niée, car alors le discours ne serait que vanité. Les pasteurs ne doivent pas chercher à tirer une vaine gloire de leur prédication, ils seraient condamnables :

> [s'] ils n'avoient autre but que de plaire au peuple, & d'en avoir de l'applaudissement. En cela certes, ils offenseroient Dieu grandement, ils prophaneroient tres-indignement la sainteté de leur Ministere ; ils

---

[1252] Michel Le Faucheur, *Traité de l'action de l'orateur, op. cit.* p. 27.
[1253] Pierre Du Moulin, s1, D2, p. 28.
[1254] Charles Drelincourt, « Le saint Ministere de l'Evangile », R2, p. 24-25. Voir aussi p. 32-33.
[1255] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 112.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

s'attribuëroient à eux-mesmes ce qui n'est deü qu'à la grace de Dieu & à la vertu de son Esprit, & feroient de la chaire de Iesus-Christ le theatre de leur vanité[1256].

Pour conclure sur la querelle et ses implications, on peut souligner que l'utilisation de l'éloquence pose, en réalité, la question de la sincérité et de l'artifice d'une part, la question de la vanité d'autre part. La sincérité du prédicateur est évoquée de manière récurrente, de Louis de Grenade à Fénelon. Les prédicateurs qui sont favorables à l'éloquence arguent de son efficacité pour convertir. Mais, au XVIIe siècle, on voudrait pouvoir écrire beau sans avoir recours aux artifices, sans avoir recours à la rhétorique. Il faudrait que le sermon soit une parole simple, illuminée par le souffle de Dieu[1257]. La prédication évangélique est un mouvement qui vise à une épuration de la langue, ce qui ne signifie pas, pour autant, une absence de procédés oratoires. Elle signe une volonté de simplicité, l'idéal étant de paraître naturel : citer (mais uniquement les Écritures), ne pas s'éloigner du discours religieux, ne s'égarer ni dans la philosophie ni dans la poésie[1258]. De fait, l'éloquence a aussi partie liée avec la vanité, car si elle n'est qu'artifice, elle est vaine ; et si elle ne satisfait que le prédicateur lui-même, elle est vaniteuse ; et donc tout aussi inutile.

D. L'éloquence en peinture. Comparaison de deux tableaux : *Madeleine* de Guy François et *Madeleine* de Champaigne.

La figure de Madeleine est importante dans la prédication. Personnage des Évangiles, elle apparaît dans plusieurs épisodes – dans celui des sept démons (Mc 16, 9 et Lc 8, 2) ; la pécheresse repentie (Lc 7, 36-50) ; au pied de la Croix (Mt 27, 55-56, Mc 15, 40, Lc 23, 49 et Jn 19, 25) ; en tant que témoin de la résurrection (Mt 28, 1-10, Mc 16, 9 et Jn 20, 1-18) – sans qu'il soit possible de dire s'il s'agit d'un seul et unique personnage. L'Église les confond

---

[1256] Michel Le Faucheur, *Traité de l'action de l'orateur, op. cit.*, p. 20-21.

[1257] La question de l'*ethos* transparent est abordée au sujet de Bossuet par Anne Régent-Susini, *Bossuet et la rhétorique de l'autorité, op. cit.*

[1258] On peut signaler que certains pasteurs sont les auteurs d'une œuvre poétique. Pierre Du Moulin a écrit des poèmes religieux. Paul Ferry a composé des œuvres profanes dans sa jeunesse, avant d'être pasteur, et notamment un roman pastoral. Dans l'épître dédicatoire à son ouvrage *Le Dernier désespoir*, il s'en justifie en alléguant une jeunesse insouciante. Nouvellement nommé, Ferry a le souci de se rendre crédible, après des débordements qui pourraient nuire à sa réputation. Seul Drelincourt ne s'est pas livré à l'écriture de textes purement littéraires. Voir Julien Goeury, « Une "Muse Prétendue Réformée" ? La poésie religieuse des protestants français sous le régime de l'édit de Nantes », *Réforme et poésie en Europe aux XVIe et XVIIe siècles*, numéro spécial de la *Revue de l'histoire des religions*, t. 226, 1/2009, p. 126-153 et du même auteur, « Les pasteurs poètes de langue française des origines de la Réforme jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes », *BSHPF*, t. 156, 2010, p. 129-146 ; et enfin *La Muse du Consistoire. Une histoire des pasteurs poètes des origines de la Réforme jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes*, Genève, Droz, 2016.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pourtant : Grégoire le Grand, au VIe siècle, associe Marie-Madeleine à la prostituée. Au XIIIe siècle, on admet que Madeleine est à la fois la pécheresse de Luc, celle que Jean nomme Marie, et la femme exorcisée des démons. La tradition provençale[1259] remonterait au Xe siècle. Le pèlerinage de la Sainte-Baume où sont vénérées ses reliques (son corps aurait été « redécouvert » en 1279 par Charles II) est un des plus grands pèlerinages du XVIIe siècle ; Louis XIV s'y rend en 1660. Il n'est donc pas surprenant que Madeleine apparaisse de manière récurrente dans les sermons catholiques. Bossuet lui consacre trois sermons, ceux de la semaine de pénitence du Carême du Louvre ; la sainte est, en effet, traditionnellement honorée à Pâques. Outre la pénitence, plusieurs caractéristiques du personnage, sa grâce, ses larmes, retiennent l'attention de Bossuet :

> Elle [la grâce chrétienne] est forte, dit saint Augustin, et capable de surmonter toutes nos faiblesses ; mais sa force, dit le même Père, est dans sa douceur et *dans une suavité céleste qui surpasse tous les plaisirs que le monde vante*. Madeleine, abattue aux pieds de Jésus, fait bien voir que cette grâce est assez puissante pour vaincre les inclinations les plus engageantes ; et les larmes qu'elle répand pour l'avoir perdue suffisent pour nous faire entendre la douceur qu'elle trouve à la posséder[1260].

Le tableau de Madeleine, brossé par Bossuet, donne à voir la jeune femme aux pieds de la Croix dans une attitude de déploration : abattue, en larmes ; dans le même temps, cette douleur est aussi douceur (le terme, utilisé deux fois, encadre le mot « suavité », renforcé par l'adjectif « céleste ») par l'action de la Grâce accordée. La même impression ressort d'un autre épisode de la vie de Madeleine, qui donne l'occasion à Bossuet de dresser un autre tableau. Il s'agit de celui où la pécheresse se rend chez le pharisien, pour embrasser les pieds de Jésus.

Le personnage est aussi convoqué dans les sermons protestants mais de manière plus discrète et surtout radicalement différente. Les protestants, qui restent fidèles au texte biblique, dissocient les figures. Madeleine est celle qui trouve le tombeau vide, à qui le Christ ressuscité apparaît, et qui est chargée de répandre la bonne nouvelle. Pierre Du Moulin rappelle l'épisode plusieurs fois de manières assez similaires :

> Et estant prest de monter au ciel, il disoit à Marie Magdelaine, *Va à mes freres & leur di, Ie monte à mon Pere & à vostre Pere, à mon Dieu & à vostre Dieu*[1261].
> Il nous appelle ses freres, disant à Marie Magdeleine, *Va à mes freres, & leur di, Ie monte à mon Pere*[1262].

[1259] Voir *supra*, p. 56.
[1260] Bossuet, « Sermon sur l'efficacité de la Pénitence », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 181. Nous soulignons.
[1261] Pierre Du Moulin, s10, D2, p. 235. Charles Drelincourt fait de même, évoquant « Marie Madelene » à qui le Christ s'adresse ainsi : « *Va à mes Freres & leur dy, Ie monte à mon Pere & à vôtre Pere, à mon Dieu & à vôtre Dieu* », « L'adieu de l'Apotre S. Paul aus Ephesiens », R2, p. 784.
[1262] Pierre Du Moulin, s1, D7, p. 17.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Elle est aussi la femme exorcisée : « Et du corps de cette saincte femme Marie Magdelaine Iesus Christ a chassé sept diables[1263]. » Drelincourt fait allusion à l'huile que Marie, sœur de Lazare, verse sur la tête du Christ, et aux pleurs de Madeleine versés sur les pieds du Christ[1264]. En revanche, elle n'est pas la pécheresse. La prostituée est évoquée, mais elle n'est pas identifiée à Madeleine, les prédicateurs utilisant le vocable « la femme de mauvaise vie » pour se référer au personnage de cet épisode[1265]. De manière polémique, elle peut toutefois la désigner, mais c'est pour mieux dénigrer le culte des saints :

> On verra une povre femme qui devant l'image de saincte Magdelaine, ou de saincte Catherine dira, *Nostre Pere qui es és cieux*, en une langue qu'elle mesme n'entend pas, & que saincte Magdelaine, qu'on fait patrone des putains converties, n'a iamais entendues [sic], si ce n'est qu'on vueille qu'elle ait appris le Latin depuis qu'elle est en Paradis[1266].

Si Pierre Du Moulin, sous couvert du discours catholique, fait de Madeleine la patronne des « putains converties », elle est, pour Lejeune, la patronne des pénitents : « Les âmes qui font pénitence doivent regarder Marie-Madeleine comme leur patronne[1267]. » Il n'en reste pas moins que la lascivité attachée au personnage est la source d'une certaine ambiguïté, notamment dans les représentations picturales.

Le débat sur l'éloquence sacrée que nous avons évoqué plus haut trouve son équivalent dans la peinture religieuse qui, au XVIIe siècle, se partage entre partisans de l'atticisme et ceux de l'asianisme[1268]. Deux tableaux de notre corpus, portant sur le même thème, illustrent des choix rhétoriques bien différents, la *Madeleine pénitente* de Guy François (v. 1630), et celle de Philippe de Champaigne (1657). Le thème et le choix du cadrage – Madeleine représentée en buste – constituent les points communs entre les tableaux de Guy François et de Philippe de Champaigne. On peut aussi ajouter que ces deux représentations s'inscrivent dans un contexte post-tridentin, où l'image a vocation à instruire et à susciter la piété, mais aussi où la figure de Madeleine, attaquée par les protestants, a besoin d'être défendue. Les deux peintres ne procèdent pas, néanmoins, de la même manière. Guy François (1580-1650), le peintre du Puy, a fait le voyage à Rome. On le présente comme un peintre caravagesque qui a subi l'influence de la peinture italienne, de Saraceni en particulier, ce qui est perceptible

---

[1263] Pierre Du Moulin, s8, D9, p. 141.
[1264] Charles Drelincourt, « Des Sacrifices de l'Ancienne & Nouvelle Aliance », R1, p. 497.
[1265] Pierre Du Moulin, s9, D6, p. 201.
[1266] Pierre Du Moulin, s4, D4, p. 94.
[1267] Jean Lejeune, Sermon V. « Que l'innocence est la voie la plus assurée pour faire notre salut », *Missionnaire*, Migne, col. 65.
[1268] Sur ces notions qui semblent plus pertinentes que celles de baroque et classicisme, voir Marc Fumaroli, *L'École du silence*, *op. cit.*, p. 445-476.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

dans sa pratique du clair-obscur, particulièrement évidente dans sa *Madeleine pénitente*. On ignore où son tableau était exposé. Est-ce un tableau d'autel ? Ses dimensions (105 cm × 83 cm) le donnent à penser. Il s'agit probablement d'une commande des jésuites. Le tableau se caractérise par une grande sensualité, qui n'est pas hors de propos : les formes sont rondes, l'épaule est dénudée, le vêtement rouge, éclatant, met en évidence, par contraste, l'aspect laiteux de la peau. Dans le décor traditionnel de la grotte, Madeleine la pécheresse regarde le ciel en tournant la tête vers la droite, tandis que sa main gauche repose sur le crâne au premier plan. D'après l'iconologie de Ripa, elle a donc une main en bas sur les vanités, l'autre placée sur le cœur, lieu de la *veritas*[1269]. Deux livres sont posés devant elle, dont l'un est ouvert. Par le mouvement du corps, par les jeux d'ombre et de lumière, et de souple drapé, la représentation de la sainte est dramatisée. Le tableau met en scène une extériorisation des sentiments, par le mouvement des mains, de la tête, des yeux. Quelques larmes sont même visibles sur la joue gauche de Madeleine.

L'autre tableau est peint par Philippe de Champaigne, peintre d'origine flamande (il obtient sa lettre de naturalité en 1629), représentant de la peinture parisienne. Son tableau n'est pas une commande, mais une œuvre personnelle, un don à sa fille Catherine de Sainte-Suzanne, à l'occasion de ses vœux prononcés à Port-Royal en 1657. Ce tableau a un pendant, un *Saint Jean-Baptiste*[1270], les deux toiles forment une sorte de diptyque sur le thème de l'invitation au désert et, par là, à la pénitence[1271]. Le tableau représentant Madeleine était exposé au couvent de Port-Royal de Paris, dans le chœur de l'église. Contrairement au tableau de Guy François, il n'y a ni nudité, ni même sensualité dans la représentation de la sainte, et les formes du personnage sont plutôt anguleuses. Madeleine n'a pas les mains levées mais au contraire en croix sur sa poitrine, dans une gestuelle traditionnelle de pénitence. Son vêtement est de couleur froide, d'un bleu sombre, couleur mariale ; un sous-vêtement de bure, marquant la pénitence, est visible sous le vêtement bleu. L'ambiance est moins dramatique que

---

[1269] Cesare Ripa, *Iconologie, ou explication nouvelle de plusieurs images, emblèmes et autres figures hyerogliphiques des Vertus, des Vices, des Arts, des Sciences, des Causes naturelles, des Humeurs différentes, & des Passions humaines. Tirée des Recherches de Cesare, moralisées par I. Baudoin*, [1593, première traduction française publiée par Jean Baudoin en 1636], Paris, Guillemot, 1644. Voir aussi Virginie Bar, Dominique Brême, *Dictionnaire iconologique. Les allégories et les symboles de Cesare Ripa et Jean Baudoin*, Paris, Éditions Faton, 1998.

[1270] Philippe de Champaigne, *Saint Jean-Baptiste*, 1657, huile sur toile, 131 cm × 98 cm, Grenoble, musée de Grenoble.

[1271] La figure de Jean-Baptiste proposée par Champaigne amène une relecture du tableau de la Madeleine, car le peintre offre ainsi, à sa fille qui renonce au monde, deux exemples de vie vouée à Dieu. Voir Alain Tapié et Nicolas Sainte-Fare Garnot (dir.), *Philippe de Champaigne (1602-1674). Entre politique et dévotion*, *op. cit.*, notice d'Hélène Meyer, p. 193.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

mélancolique car ce n'est pas le mouvement qui est privilégié ; la Madeleine est statique, son regard se porte sur la gauche ; seuls les yeux sont levés. L'absence de mouvement, l'aspect statique du personnage, renvoient à une intériorisation de la foi. Néanmoins des larmes sont visibles. Les deux tableaux proposent donc des stratégies bien différentes : extériorisation, dramatisation chez Guy François, qui superpose les deux aspects de la Madeleine, la pécheresse sensuelle et la sainte, alors que Champaigne privilégie l'intériorité, la réserve et la pénitence. Les cheveux dénoués de Madeleine sont le seul rappel, peut-être, d'un passé condamné, à moins – ce qui nous paraîtrait plus en accord avec la vision de Champaigne – qu'il ne s'agisse d'une allusion discrète à l'épisode du lavement des pieds du Christ chez Simon (Lc 7, 37-38), que Madeleine essuie ensuite avec ses cheveux.

Les deux tableaux, de Guy François et de Philippe de Champaigne, renvoient à deux pratiques de la prédication. Le premier, plus ancien, relève davantage d'une prédication éloquente tandis que le deuxième s'inscrit dans l'essor de la prédication évangélique dont la force réside dans le recours à des procédés fondées sur l'implicite. Dans le premier, plaire est un objectif affiché, dans le deuxième, il n'est pas avoué mais bien présent.

II. Les « fleurs de rhétorique »

La rhétorique met en œuvre un certain nombre de procédés pour plaire, qui, tout en étant dénoncés, n'en sont pas pour autant délaissés. Il s'agit principalement des images, notamment de la métaphore, de la comparaison, même si elles ne sont jamais présentées comme des instruments de séduction, mais plutôt comme des instruments de compréhension. Dans les sermons des prédicateurs, elles trouvent donc leur justification dans une clarification du discours. L'expression « fleurs de rhétorique », employée de manière dévalorisante par les prédicateurs n'apparaît que dans le *Dictionnaire* de Furetière (1690)[1272] au sens de « figures pour embellir le discours ». La rhétorique y est par ailleurs définie comme « l'art de mentir, & d'exaggerer avec adresse & avec esprit » ; comme, « selon l'usage ordinaire », nuisant à « la perfection du jugement, à la droiture, & à la justesse de l'esprit ». Dans le *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), la rhétorique est l'« art de bien dire », toute dimension négative ayant disparu. Il en va de même dans le *Dictionnaire* de Richelet (1680), qui présente la

[1272] Le *Dictionnaire de l'Académie*, dans son édition de 1762, utilise l'expression moderne de « figures de rhétorique ».

Licence CC BY-NC-ND 3.0

rhétorique comme un « art qui considére dans un sujet ce qui est propre à persüader & qui enseigne à ranger dans un bel ordre & à exprimer d'une manière ornée & ingenieuse ce qu'on a imaginé de raisonnable sur le sujet dont on veut parler ». Il évoque ensuite les cinq parties du discours, « recherche, disposition, élocution, mémoire, prononciation ». Curieusement donc, seul le *Dictionnaire* de Furetière évoque le caractère ambigu de la rhétorique, qui peut amener au mensonge, alors que c'est une problématique importante au XVIIe siècle. Dans les sermons, les figures de rhétorique sont l'objet d'une utilisation paradoxale. Nécessaires à la construction du discours (aucun des sermons ne peut s'en dispenser), s'appuyant sur les sens particulièrement l'ouïe et la vue, elles sont pourtant condamnées comme source d'un plaisir incompatible avec l'objet des sermons.

A. De l'usage assumé mais raisonné des images

Les ornements du discours sont condamnés, chaque camp proclamant son attachement à la simplicité. Mais les images ne sont pas, pour autant, bannies des sermons. Pour désamorcer les critiques, les prédicateurs font donc un emploi assumé des images ; ils insistent sur le fait qu'ils y ont recours justement pour couper court à tout reproche. Il s'agit d'aménager le discours pour faire accepter l'image, soit par le biais d'incises destinées à donner une précision, soit par le biais de prétéritions, soit encore par le biais d'une définition servant de justification. Ainsi Bossuet, dans le premier sermon du Carême des *Minimes*, explique-t-il : « [Satan] inspire son venin dans le cœur ; ou, pour me servir, Chrétiens, d'une autre comparaison qui lui convient mieux, il se glisse comme un serpent[1273]. » Drelincourt a recours à la synecdoque « cette figure qui prend une partie pour le tout » comme il le précise à propos de l'expression « Royaume d'Israël[1274] ». Les images, que les prédicateurs prennent plaisir à nommer parfois, sont validées par l'autorité de la source quand elles sont bibliques. Drelincourt souligne ainsi : « où vous voyez par une excellente metaphore, les pechez sont representez par des liens & par des chaines. Le Prophète Esaïe se sert de cette riche figure […]. Vous trouverez la méme figure dans les livres du Nouveau Testament[1275]. » Drelincourt montre la récurrence de la métaphore dans le texte biblique, ce qui lui donne la possibilité de l'employer lui-même.

[1273] Bossuet, « Sermon sur les démons », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 231.
[1274] Charles Drelincourt, « Le Renouvellement du Monde », R3, p. 314.
[1275] *Ibid.*, p. 316.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Si la sobriété et la mesure semblent caractériser plus justement les images dans les sermons de notre période – Dieu n'est plus comparé à Jupiter, ni la Vierge à Junon[1276] –, on remarquera que certaines métaphores manquent de légèreté et sont pour le moins singulières :

> La parole de Dieu est un fleuve où les agneaux passent à gué, & les elephans y nagent & y perdent pied. Car les simples compreinent les choses aisees, & les plus sçavans ne peuvent sonder les choses profondes[1277].

Le prédicateur s'autorise cette image singulière (les savants sont des éléphants) sous couvert d'un propos introductif rappelant les obligations d'un discours qui doit être dispensé en toute simplicité. Ainsi, Pierre Du Moulin rappelle une nouvelle fois : « Il faut proposer la parole de Dieu en sa pureté & sa simplicité, sans meslange de fausses doctrines, & de traditions, & d'inventions des hommes, sans curiosité & affectation pour estaler son eloquence, & acquerir la reputation de sçavant ». Précautions oratoires qui lui permettent d'enchaîner sur une comparaison de son invention : « autrement la predication sera une fausse lumiere, semblable à ces faux feux qu'on appelle *des ardeurs* qui meinent ceux qui voyagent de nuict en des fondrières ou en des precipices[1278] ». D'ailleurs Dieu lui-même utilise des images, le prédicateur ne les utilise que sous couvert de l'autorité divine comme le souligne l'adverbe « aussi » dans la phrase suivante : « C'est pourquoy Dieu voulant montrer les richesses de la misericorde de ses afections, emprunte aussi la comparaison de l'amitié maternelle[1279]. »

B. L'ornement condamné

Pourtant, de manière générale, dans la prédication, l'ornement fait l'objet d'une condamnation unanime. C'est à l'occasion de la dénonciation de la parure corporelle, notamment celle des femmes, que Jean Lejeune stigmatise l'ornement du discours[1280] :

[1276] Au début du XVIe siècle, Érasme fustige déjà ces procédés dans *Le Cicéronien* (1528) : « Que fera, où se tournera notre homme superstitieusement cicéronien ? Dira-t-il au lieu de Père du Christ "Jupiter Tres bon Très grand" ; au lieu de Fils "Apollon" ou "Esculape" au lieu de Reine des Vierges "Diane" [...] ? » (*Œuvres choisies*, éd. Jacques Chomarat, Paris, Livre de Poche, 1991, p. 949).Un siècle plus tard, Samuel Chappuzeau reprend les mêmes critiques : « Il est ridicule de [...] mesler parmi des discours de pieté, & de parler en même temps de Dieu et de Jupiter, de la Sainte vierge et de Junon, de saint Paul & de Mercure », *L'Orateur chrétien*, *op. cit.*, p. 82-84.
[1277] Pierre Du Moulin, s6 D1, p. 172
[1278] *Ibid.*, p. 175.
[1279] Charles Drelincourt, « La fermeté de l'Amour de Dieu », R1, p. 18.
[1280] Sur les liens entre parure vestimentaire et ornement du discours, voir l'article de Gérald Milhe Poutingon, « "Superfluité d'habits" et "superfluité de langage". Morales du vêtement et du discours au XVIe siècle », *La Digression au XVIe siècle*, URL :http://ceredi.labos.univ-rouen.fr:public/?superfluite-d-habits-et.html. Voir aussi notre article (à paraître) : « De la parure du corps à l'ornement du texte, la vanité dans quelques sermons

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Il faut que ie confesse que ces passages me mettent en peine de mon salut quand ie les rumine attentivement ; ie trouve que cét office de Predicateur, est une des plus dangereuses fonctions qui soient en l'Eglise de Dieu. Ie dois tascher de vous profiter par mes Predications : A peine ces Predications vous profiteront si vous les entendez à regret ; vous les entendrez à regret si je ne gagne vostre bienveüillance ; ie ne suis pas en votre bienveüillance si ie ne vous suis agreable ; & S. Paul dit que si ie suis agreable aux hommes ; ie ne suis pas serviteur de Dieu ; Iesus dit que Malheur à moy si les hommes me loüent. S Iacques dit que si ie veux estre en la bienveüillance du monde, ie me rends ennemy de Dieu ; quelle pitié mes Peres, quelle deplorable misere pour nous, si pour agréer au monde, & pour être loüé des hommes, nous sommes aussi curieux, si nous avons autant d'attache, si nous perdons autant de temps à polir & attifer nos discours, que les femmes à ageancer & aiuster leurs atours. Mon Dieu, vous me deffendez de me rendre agreable au monde, c'est à dire aux vicieux, aux reprouvez et à vos ennemys, non aux gens de bien, non à vos serviteurs, non aux predestinez ; faites moi la grace de reprendre les vices avec tant de zele, que ie deplaise aux gens du monde ; d'enseigner la vertu si chrestiennement et si apostoliquement, que ie plaise à vos serviteurs[1281].

Cette confession du père missionnaire est symptomatique de la difficulté ressentie par les prédicateurs dans leur pratique ; Lejeune avoue ici être écartelé entre plusieurs exigences contradictoires présentées en successions logiques et fonctionnant comme un enchaînement de conditions nécessaires, aboutissant à une conséquence inacceptable.

Le risque est aussi de susciter un certain plaisir dans l'audition du sermon, qui serait ainsi détourné de sa fonction :

> Il en est de même d'un sermon : quelques-uns y viennent pour y remarquer quelques fleurs, des figures de rhétorique, de belles conceptions pour s'en servir à l'occasion et les débiter en compagnie ; les autres, comme les prédestinés, ne cherchent point ces bagatelles, mais recueillent les textes de l'Ecriture, les vérités de l'Evangile, les conditions de la vraie pénitence, quoiqu'amère et désagréable ; ils en font de la conserve, ils les conservent en leur mémoire, ils les réduisent en pratique pour purger leur conscience[1282].

Les seuls ornements autorisés sont donc ceux qui, justement, ne se définissent pas en tant que tels Par ailleurs, la personne même du pasteur doit se défaire de tout ornement : « Il faut aussi qu'entre tous les Fideles il reluise en humilité, en debonnaireté & en douceur. C'est nôtre plus riche parure[1283]. » Pasteurs et prédicateurs s'accordent sur ce point. Seule l'humilité doit diriger les discours et le comportement.

C. La sollicitation des sens

Utilisé mais condamné, l'ornement n'échappe pas à la médiation par les sens. À lire les sermons, elle est apparemment nécessaire, voire même indispensable pour transmettre le mystère sacré, en particulier celui de l'Incarnation. C'est l'argument de Bossuet dans le

---

catholiques et protestants du XVIIe siècle », *Parures et corps ornés dans l'Europe de la première modernité,* Christine Sukic et Antoinette Gimaret (dir.), dans la revue *Apparence(s)*.https://apparences.revues.org

[1281] Jean Lejeune, Sermon LX. « Contre les vains ornemens des femmes, qui sont des amorces de lubricité », *Missionnaire,* t. II, p. 571-572.

[1282] Jean Lejeune, Sermon I. « Que la Mission est un effet de la prédestination », *Missionnaire,* Migne, col. 31.

[1283] Charles Drelincourt, « Le Pasteur fidele », R3, p. 133.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« Sermon sur la Parole de Dieu » (*Carmélites*, 1661). Le sens auditif est particulièrement sollicité dans les sermons, et pour cause : il faut entendre la Parole, d'où de nombreux appels formulés par le prédicateur, dont l'importante injonction *ipsum audite*. Bossuet insiste sur la valeur singulière de l'ouïe : « entre tous les sens que la nature nous a donnés, il a plu à Dieu de choisir l'ouïe pour la consacrer à son service[1284]. » Plus loin, il souligne : « Le vieil homme a cinq sens, l'homme renouvelé n'a que l'ouïe[1285] ». Il ajoute encore : « Dans cet adorable mystère, tous vos sens vous trompent, excepté l'ouïe. La vue et le goût disent : C'est du pain, le toucher et l'odorat se joignent à eux : il n'y a que l'ouïe qui rapporte bien, parce qu'elle vous annonce en simplicité le témoignage de Jésus-Christ[1286]. » Ces remarques ne sont pas spécifiquement catholiques, on les retrouve dans la prédication protestante, Ainsi, Pierre Du Moulin insiste à plusieurs reprises sur cet aspect qui trouve une justification physiologique : « Dieu a donné à l'homme deux oreilles, & ne lui a donné qu'une bouche, pource qu'il nous faut plus ouïr que parler[1287] ». Il faut donc « estre soigneux auditeur de la parole de Dieu[1288] ». Pierre Du Moulin consacre un sermon entier à cette question (« *Qui a oreilles pour ouïr oye* », Mt 13, 8) qui se divise en deux parties. La première porte sur le commandement « oye » auquel le fidèle doit se soumettre car entendre la Parole de Dieu a une double fonction essentielle au Salut : « L'ouye est le sens de la discipline, par lequel Dieu verse ordinairement és esprit des hommes la saincte cognoissance& duquel il se sert pour planter la crainte en nos cœurs[1289]. » Le prédicateur souligne la supériorité de ce sens en justifiant le choix de Dieu : si ce sens est élu c'est qu'« il a jugé ce moyen plus convenable, afin que comme par l'oreille la mort est entrée au monde, aussi la vie y entrast par ce mesme chemin. » Le parallèle entre le péché, entraîné par la parole du Diable par le biais du serpent, et la voie de la rédemption possible par l'audition de la Parole de Dieu est ainsi posé. La deuxième partie du sermon évoque ceux qui sont concernés par cet appel, car il faut une « ouye spirituelle »[1290] pour entendre le message divin : « C'est un langage que les hommes mondains n'entendent pas. »

Toutefois, si la hiérarchie semble placer au plus haut degré l'ouïe, la vue lui dispute souvent la première place, les sermons appelant aussi le fidèle à voir, à se représenter

---

[1284] Bossuet, « Sermon sur la soumission à la Parole de Jésus-Christ », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 243.
[1285] *Ibid.*, p. 244.
[1286] *Ibid.*, p. 252.
[1287] Pierre Du Moulin, s9, D10, p. 181.
[1288] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 15.
[1289] Pierre Du Moulin, s9, D1, p. 228. On retrouve l'idée, exprimée de manière légèrement différente, dans le premier sermon de la décade : « Et certes comme la mort est entree au monde pour avoir adjouté foy à la parole du Diable, aussi est-il convenable que la vie y rentre par la foy en la parole de Dieu », s1, D1, p. 17-18.
[1290] Pierre Du Moulin, s10, D1, p. 232.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

mentalement des scènes, des tableaux, des situations. Dans les sermons de Bossuet, une véritable pédagogie de l'image est à l'œuvre :

> Voilà, mes Frères, en peu de mots, ce que nous apprend l'Evangile de l'état de nos ennemis et de leur armée. Si vous regardez leur marche hardie et leur contenance fière et présomptueuse, vous verrez d'abord leur force et leur puissance ; si vous observez de plus près leur marche, vous reconnaîtrez aisément leurs ruses et leurs détours, et enfin si vous pénétrez jusqu'au fond, vous verrez qu'avec leur mine superbe et leur appareil redoutable, ils sont déjà rompus et défaits[1291].

Bossuet utilise les ressources du rythme ternaire et l'expression de l'hypothèse pour construire une gradation à travers l'emploi successif des verbes « regardez », « verrez », « reconnaîtrez », « pénétrez » et *in fine* le verbe « verrez » de nouveau. Il en va de même dans les sermons de Charles Drelincourt, dans lesquels le pasteur invite aussi constamment son auditoire à voir, à se représenter. Il utilise l'image du tableau, par exemple, quand il prêche sur l'enfant prodigue : il voit, dans l'épisode raconté par Luc, « l'image d'un enfant dénaturé », un « portrait tiré au naturel », une « image vivante[1292] » alors que la prédication molinienne est en revanche beaucoup plus réticente à faire appel au sens visuel.

Le goût est aussi un sens particulièrement sollicité à travers la récurrence de l'idée d'amertume[1293]. Pierre Du Moulin évoque les « amertumes de cette vie misérable[1294]. » La mort, le péché (sans compter la femme dans l'*Ecclésiaste*, cité à ce propos par Lejeune) sont amers. À l'inverse, la foi offre la douceur – l'image est plus rare, les textes insistant davantage sur les indices gustatifs de la vanité, notamment l'amertume, que sur la douceur du miel. Ces images sont bibliques, et, encore une fois, elles sont validées par leur origine. Le repas pascal est l'occasion de faire l'expérience de cette amertume : « Où vous est proposé cet agneau de Dieu, qu'il faut manger avec des herbes ameres, c'est à dire avec une douleur amere, pour avoir offensé Dieu[1295]. » Enfin, des allusions au sens olfactif – le sens tactile n'étant que très peu sollicité – apparaissent également, soit pour évoquer la puanteur du cadavre soit, à l'opposé, pour mettre en valeur « le parfum des prieres devotes[1296] ». Quand l'Église romaine invite à boire un vin frauduleux (quelques reliques miraculeuses du vin des noces de Cana), Drelincourt invite à « flairer les souëves & divines odeurs » du vrai vin[1297].

[1291] Bossuet, « Sermon sur les démons », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 222.
[1292] Charles Drelincourt, « La Repentance de l'Enfant prodigue », R3, p. 64.
[1293] Nous nous permettons de renvoyer à notre article, « De quelques sermons protestants français du début du XVIIe siècle. "Herbes amères" *VS* "style bouffi" », *Vices de style et défauts esthétiques (XVIe-XVIIIe siècle)*, Carine Barbafieri et J.-Y. Vialleton (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 497-509.
[1294] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 40.
[1295] *Ibid.*, p. 2.
[1296] Charles Drelincourt, « Le Renouvellement du Monde », R3, p. 18.
[1297] Charles Drelincourt, « Les Noces de Cana de Galilée », R2, p. 671.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Lorsque Lejeune veut persuader de l'horreur de la corruption morale, il évoque l'odeur de la pourriture physique à l'aide de comparatifs hiérarchisés : « Une pomme pourrie est plus puante que du bois pourri ; la carcasse d'une bête est plus puante qu'une pomme pourrie, le corps d'un homme mort, plus que le cadavre d'une bête[1298]. » La sollicitation des sens, destinée à mieux faire comprendre l'exposé parfois ardu parce qu'abstrait de la doctrine, suscite de nombreuses images qui, même si les prédicateurs s'en défendent, agrémentent leurs sermons. Il ne s'agit pas que d'éclaircir un raisonnement tout intellectuel ; les images qui surgissent ont indéniablement le pouvoir de plaire à l'auditoire. D'ailleurs, si les mises en garde et les attaques à leur égard sont si nombreuses, c'est bien parce qu'elles apparaissent de manière récurrente. Les condamner explicitement sert de caution. Les prédicateurs disent tous refuser de plaire, de complaire à leur auditoire mais les sermons sont loin de refuser tout ornement.

III. Plaire et déplaire dans la peinture de Vanité

La mort peut-elle plaire ? Il est difficile de faire d'un sujet qui suscite généralement la crainte, au mieux des interrogations, un motif plaisant. Parler de la mort peut en revanche fasciner. Or, derechef, n'est-ce pas une espèce de dévoiement que de provoquer la fascination ? Et pourtant le plaisir esthétique est bien présent dans la Vanité, permettant le dépassement de la tension dialectique fondamentale entre terreur et consolation, comme le remarque Daniel Bergez :

> [Les tableaux de Vanité] sont à double entente : le *memento mori* qu'ils imposent passe par une figuration souvent suave qui traduit une intense jouissance picturale. L'esprit est donc désabusé par une image qui enchante l'œil ; comme si la pensée de la mort n'était pas exclusive du charme des sens[1299].

Le crâne, de ce point de vue, offre des perspectives intéressantes que nous voudrions mettre en évidence. Objet tout à la fois trivial et allégorique, il instaure une logique inattendue qui tient à la fois du macabre et du ludique. La Vanité a pour particularité d'apparaître comme un jeu de regards, mais aussi comme un jeu de l'esprit, un rébus à déchiffrer ; chaque élément ayant un sens et s'emboîtant dans un tout qui forme un message. La contemplation d'une Vanité peut susciter le plaisir non seulement par la beauté de la représentation, mais aussi par

---

[1298] Jean Lejeune, Sermon XXXIV. « Le péché appauvrit, défigure et tourmente l'âme », *Missionnaire*, Migne, col. 381.
[1299] Daniel Bergez, *Littérature et peinture*, *op. cit.*, p. 57.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

l'exercice intellectuel qu'elle implique en se présentant comme une énigme dont il convient de découvrir le sens. De ce point de vue, les Vanités sont à rattacher aux livres d'emblèmes qui connaissent un très grand succès dans toute l'Europe à la Renaissance et au XVIIe siècle. L'*Iconologie* (1593) de Cesare Ripa, ouvrage traduit et commenté par Jean Baudoin au XVIIe siècle[1300], est un de ces recueils les plus célèbres, dans la lignée des *Adages* (1500) d'Érasme ou encore des *Emblemata* (1531) d'André Alciat (1492-1550). Ces livres d'emblèmes permettent à la fois au peintre de puiser des éléments – ces ouvrages étaient alors considérés comme des sortes de répertoires, de catalogues pour les artistes – mais aussi de se renseigner sur l'interprétation possible de tel ou tel objet. De la même façon que le monde qui nous entoure est mystérieux, la peinture, qui le reflète, est énigmatique. Elle est constituée de symboles, elle propose un langage allégorique qu'il appartient au spectateur de déchiffrer. La Vanité impose donc une lecture dynamique, source de plaisir.

A. Le crâne : objet du plaire ?

« Comment le spectacle d'un crâne, qui nous rappelle notre propre fin, peut-il susciter des émotions esthétiques[1301] ? » La question que pose Karine Lanini au sujet des Vanités met en avant un paradoxe qui, en réalité, dépasse le crâne lui-même et concerne plus largement la représentation du macabre. La vue d'un mort, d'un squelette, d'un crâne, est-elle repoussante ou peut-elle être source de plaisir ? C'est à l'aspect iconographique de la question que nous voudrions nous intéresser.

Le crâne est un élément topique de l'iconographie religieuse du XVIIe siècle et particulièrement de la figuration du saint ou du religieux pénitent[1302]. Il évoque le renoncement au monde, littéralement « la mort au monde », et montre aussi que les saints ou religieux en question ne sont désormais plus occupés que par des pensées spirituelles[1303]. Le crâne est l'objet central des Vanités de Champaigne, de Stoskopff et de Simon Renard de Saint-André, tandis qu'il occupe la partie supérieure droite de la *Vanité aux livres* de Madeleine Boullogne. Notons que le crâne est aussi présent dans la *Madeleine* de Champaigne au premier plan, dans le tableau de Guy François (Madeleine a sa main gauche

[1300] Cesare Ripa, *Iconologie, ou explication nouvelle de plusieurs images, op. cit.*
[1301] Karine Lanini, *Dire la vanité à l'âge classique, op. cit.*, p. 76.
[1302] Citons le portrait de Thérèse d'Avila par José de Ribera (v. 1644, Valence, musée des Beaux-Arts), la gravure de Louise de La Vallière en carmélite (1689), le portrait de Rancé par Hyacinthe Rigaud (1697).
[1303] Les portraits de religieux jansénistes (Mère Agnès, Mère Angélique, l'abbé de saint-Cyran) peints par Philippe de Champaigne ne présentent jamais de crâne.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

posée dessus), dans le tableau de Baugin (Jérôme le tient de sa main droite, posé sur ses cuisses, et le regarde). Il est présent également dans le tableau de Le Sueur, en haut à gauche sur l'étagère[1304], de manière beaucoup plus discrète.

Le crâne oriente, par sa présence, la réflexion sur la mort et possiblement, mais en réalité rarement, sur le macabre. Dans le tableau de Le Sueur, il vient confirmer discrètement le thème de la mort, alors qu'à l'inverse, dans la Vanité de Champaigne, il renvoie de manière directe et crue à notre condition de futur squelette. Mais associé aux autres objets, il perd sa dimension brutale. Ainsi, dans *La Grande Vanité* de Stoskopff, il est certes l'élément important. Central, il est le pivot d'une mise en réseau. Les lignes de fuite qui partent du crâne indiquent que tout ce qui l'entoure est destiné à disparaître ; la rotondité des objets qui l'accompagnent (le luth renversé à gauche, le globe céleste à droite, surmonté du heaume) répond à sa propre forme ovoïde, atténuant ainsi l'effet macabre. Accompagné d'objets qui lui répondent, le crâne perd de sa puissance dans cette démultiplication. Les bulles, ou encore la fiasque, dans la Vanité de Simon Renard de Saint-André fonctionnent comme des résonances du crâne en raison de leur forme circulaire. Dans le tableau de Baugin, c'est le crâne bien vivant de Jérôme qui répond au crâne squelettique en le surplombant. Les deux offrent une ressemblance troublante au point – et la monochromie ajoute à cet effet – de donner l'impression qu'il s'agit du même. Cet écho fonctionne comme un jeu de représentation, amplifié par l'idée que le crâne équivaut, dans les Vanités, à une sorte de point d'interrogation ponctuant l'ensemble des objets qui l'entourent. Quel est le sens des représentations données à voir ? Telle est la question exprimée par la présence du crâne dans ces tableaux. Le spectateur s'interroge et son questionnement trouve une représentation ironique dans le crâne, symbole d'une tentative de réflexion (sans doute vaine) sur le tableau lui-même.

B. Spécularité et jeux de regards

Évoquant la Vanité de Champaigne, Marie-Claude Lambotte souligne « la nouveauté de la *perspective frontale* »[1305]. En effet, dans les tableaux, hors celui de Champaigne justement, le crâne n'est jamais présenté frontalement. Dans le *Saint Jérôme* de Baugin, on distingue à

[1304] L'étude d'ensemble du tableau, reproduite par Alain Mérot dans son livre *Eustache Le Sueur (1616-1655)*, *op. cit.*, montre que le peintre n'avait pas choisi, au départ, de faire figurer cet élément puisque l'étagère ne contient que des livres.

[1305] Marie-Claude Lambotte, « La destinée en miroir », *Les Vanités dans la peinture du XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 37.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

peine la face ; dans les autres tableaux, il est représenté tourné de trois-quarts, soit vers la droite, dans *La Grande Vanité* de Stoskopff, soit vers la gauche dans la *Vanité* de Simon Renard de Saint-André et dans la *Madeleine* de François. Il peut être aussi carrément de profil, servant de lutrin, au livre que la *Madeleine* de Champaigne tient ouvert devant elle. Jamais frontale, la confrontation avec le crâne n'est donc pas absolument brutale, mais il ne s'agit pas nécessairement de ménager le spectateur. Excepté dans le tableau de Champaigne, l'essentiel, en réalité, n'est pas le crâne lui-même : il fonctionne comme une clé, sans doute, mais pour dire autre chose que la seule mort. Placé frontalement, il détournerait l'attention du spectateur, invité par ailleurs à porter les yeux – et sa pensée – sur les saints éventuellement représentés dans les tableaux. La spécularité du crâne est très claire dans le tableau de Champaigne, (le spectateur ne peut éviter de regarder le crâne, c'est-à-dire la mort en face) ; elle est moins évidente dans celui de Le Sueur, et pourtant sa place, quoique discrète, est significative : il est placé au-dessus de la tête de Bruno, avec laquelle il offre un jeu de résonances. Le *Saint Jérôme* de Baugin offre aussi cet effet de miroir car l'attitude du saint est saisissante : il semble dialoguer avec le crâne ; ce dialogue contraste avec la posture presque nonchalante du saint, assis par terre, accoudé à un bloc de pierre. On s'étonne du jugement de Félibien[1306] quand on regarde ce tableau qui propose un face-à-face fascinant du saint avec le symbole de la mort. S'agit-il d'un face-à-face avec la mort, ou d'un face-à-face du saint avec lui-même, comme semble l'indiquer la similitude entre la tête du saint et le crâne ? Le crâne, saisi à pleine main par Jérôme, effleuré par Madeleine dans le tableau de Guy François, ne semble aucunement être un objet de crainte. Il est l'objet regardé, médité par Jérôme, il est l'objet presque rassurant que Madeleine ne regarde pas, mais qu'elle garde sous la main.

La *Vanité aux livres* de Madeleine Boullogne offre aussi ce jeu de spécularité. Le crâne, décentré sur la droite, surplombe deux livres empilés, et se reflète dans un miroir qui nous fait face. Ce faisant, c'est le reflet du crâne, avec ses trous oculaires, qui nous regarde de son regard vide et abyssal et nous renvoie l'image de notre propre mort, qui est au milieu du tableau, dans la partie supérieure. On en a donc une vision démultipliée qui le représente presque en totalité si on additionne les deux représentations, de dos au premier plan, de face au second plan. Le spectateur est associé à un jeu de regard, il regarde le crâne qui regarde dans le miroir et regarde par là le spectateur. L'impression donnée est à la fois glaçante et fascinante. Le miroir, qui permet le jeu de regards et fait la transition entre l'objet et le

[1306] Voir *supra*, n. 237.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

spectateur, renvoie explicitement à la spécularité mais aussi à l'idée qu'en ce monde tout n'est qu'apparence sans profondeur, alors que la mort nous entraîne dans un gouffre effrayant et insondable.

Le crâne est symbole, mais il offre aussi une vision réaliste. Cette double nature s'accompagne d'une double fonction qui participe elle aussi d'une dimension ludique : il propose une image spéculaire du spectateur, mais est aussi une image réelle, qui ne représente rien d'autre que lui-même[1307]. Dans les Vanités de natures mortes, il est accompagné d'objets, mais peut-on considérer qu'il a le même rang, qu'il occupe le même statut ? S'il est symbole, il faut considérer que tous les autres objets qui l'entourent sont eux aussi symboliques. C'est plutôt un objet particulier qui fonctionne différemment des autres objets. En apportant une dissonance, il offre une clé de lecture, sinon une clé générique ; il infuse également, de manière très ironique, l'idée d'une énigme qu'il nous faut déchiffrer dans un jeu à la fois terrible et plaisant.

[1307] Marie-Claude Lambotte, « La destinée en miroir », *Les Vanités dans la peinture du XVIIe siècle, op. cit.*, p. 31-41.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Chapitre 3. Vanité des émotions. Le paradoxe du recours aux passions

Tout l'objet du sermon est de faire en sorte que le fidèle éprouve, ressente, son caractère misérable. Il ne s'agit pas simplement d'un concept, d'une idée purement intellectuelle : le caractère sensible de l'émotion doit porter le fidèle de la peur du néant à la consolation du refuge en Dieu. D'après Cicéron le *movere* est censé éveiller chez les auditeurs toutes les émotions utiles à la cause défendue dans le discours. Pourtant, susciter les passions par la prédication est encore un nouveau paradoxe, et pose au moins deux problèmes. Les passions sont souvent jugées pernicieuses, elles sont accusées de détourner le fidèle de l'essentiel et de l'emporter dans des tourments dont il lui est bien difficile de se déprendre. L'autre point épineux concerne le caractère durable de l'émotion : si le sentiment provoqué n'est qu'éphémère, la conversion a peu de chance d'opérer ; or c'est à un changement radical de vie que les prédicateurs appellent. Quant au domaine pictural, les passions suscitent un intérêt majeur au XVIIe siècle, en ce qu'elles constituent aussi un défi pour la représentation.

I. La mise en tension dramatique

Dans son « Sermon sur les souffrances » (*Carmélites* 1661), Bossuet finit son deuxième point par un regret :

> Que je finirais volontiers sur cette aimable promesse et sur cet exemple admirable d'humilité et de patience en ce saint voleur, de bonté et de miséricorde dans le Fils de Dieu ! Mais il y a des âmes de fer, que les douceurs de la piété n'attendrissent pas ; et il faut, pour les émouvoir, leur proposer le terrible exemple de la vengeance exercée sur celui qui souffre la croix avec un cœur endurci et impénitent[1308].

Il se voit contraint, dit-il, en raison des endurcis, de terminer son sermon sur un tableau effrayant, celui de la crucifixion du mauvais larron. L'argument de l'endurcissement des cœurs est aussi avancé par Pierre Du Moulin, qui n'évoque des images terribles que, dit-il, contraint par la résistance des âmes des auditeurs. Il est poussé à faire peur car il constate dans le cas contraire l'inefficacité de ses propos. Mais le pasteur de Charenton est inquiet d'avoir à

[1308] Bossuet, « Sermon sur les souffrances », *Carême des Carmélites, O.O.* t. III, p. 70.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

s'adresser à des hommes aux « oreilles délicates […] malaisées à esmouvoir[1309] ». Il déplore, dans des propos qui tiennent aussi pour une part de l'artifice, d'avoir recours à un discours effrayant. De fait, les pasteurs ont-ils recours à une pastorale de la peur ? Si, en effet, ils ne font pas l'économie de visions macabres prenant généralement place dans un discours eschatologique, la part réservée à la consolation, passant par l'instauration d'un dialogue constant entre le prédicateur et son récepteur, n'est pas négligeable. En réalité, il s'agit de placer l'auditoire – ou le spectateur –dans une mise en tension émotionnelle permanente.

A. Une pastorale de la peur ?

Partant du constat de l'omniprésence de la mort dans les esprits des hommes de ce siècle, au point qu'elle suscite une « contemplation hypnotisée[1310] », on lui a attribué une place prépondérante dans les moyens d'expression, dans les sermons particulièrement, comme argument de conversion. C'est la fameuse pastorale de la peur[1311], consistant à susciter la peur de la mort, de l'Enfer, des châtiments divins, pour amener à la conversion[1312]. À cette époque, la crainte de l'impénitence finale est un sentiment puissant pour conduire à la conversion, et d'abord à la reconnaissance de ses péchés et de sa vanité. La pénitence constitue, au XVIIe siècle, un sujet à la fois banal (beaucoup de sermons traitent le sujet) et délicat (en raison de la polémique sur la sévérité plus ou moins grande des confesseurs et des directeurs à l'égard des pécheurs). L'autre sujet polémique, lié à la pénitence, est celui qui a trait à l'attrition et à la contrition. La question est d'importance comme en témoigne le nombre de sermons consacrés à ce thème dans *Le Missionnaire de l'Oratoire* de Lejeune, qui s'appuie sur les prescriptions du concile de Trente à ce sujet. Pour obtenir la pénitence des fidèles, les prédicateurs ont en effet parfois recours à des émotions d'effroi suscitées par des visions macabres.

[1309] Pierre Du Moulin, s8, D5, p. 176.

[1310] Michel Vovelle, *L'Heure du grand passage. Chronique de la mort*, Paris, Découvertes Gallimard, 1993, p. 65.

[1311] Sur l'historiographie du concept, voir l'article de Guillaume Cuchet, « Jean Delumeau, historien de la peur et du péché », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire. Historiographie, religion et société dans le dernier tiers du XXe siècle* n° 107, 2010/3, p. 145-155. Voir aussi, du même auteur, « "La pastorale de la peur" au XIXe siècle : continuités, crises et mutations d'un discours », *De la faute et du salut dans l'histoire des monothéismes*, Dominique Avon et Karam Zirk (dir.), Paris, Éditions KARTHALA, 2010, p. 155-170.

[1312] Jean Delumeau note aussi que cette pastorale de la peur ne saurait exister sans une pastorale de séduction qui vient rassurer le fidèle en lui donnant les clés du Salut.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

1. Visions macabres

Kjerstin Aukrust, dans son travail sur le macabre dans la poésie du XVIe siècle[1313], en propose une définition qui s'appuie clairement sur les travaux de Claude Blum[1314]. Elle le définit comme la « représentation qui révèle la vérité de la mort à travers des détails physiques », comme le « geste ostentatoire exposant le corps ouvert, mort, déformé, mutilé, percé, démembré, décortiqué »[1315]. La rhétorique macabre, dans les sermons, passe par l'évocation de la décomposition et du morcellement du corps. Ainsi, dans l'oraison d'Henriette d'Angleterre, le prédicateur évoque d'abord « les parcelles de notre corps[1316] » puis constate :

> [...] et que verrons-nous, de notre mort, qu'une vapeur qui s'exhale, que des esprits qui s'épuisent, que des ressorts qui se démontent et se déconcertent, enfin qu'une machine qui se dissout et qui se met en pièces ?[1317]

Le corps est ici associé à une mécanique qui se démantèle, ce qui n'est pas sans rappeler le développement du mécanisme dans les domaines de la médecine mais aussi conjointement de la philosophie : cela fait quelques années que Descartes a posé la théorie de l'homme-machine dans son *Traité des passions*, publié en 1648, et que les « circulateurs », à la suite de la découverte de William Harvey, répandent leurs idées nouvelles. Bossuet reprend ici une conception mécaniste du corps, ce qui peut sembler surprenant, l'Église étant hostile à ce discours. Mais pour Bossuet, c'est l'âme qui importe, l'âme qu'on ne peut localiser – alors que Descartes l'avait située dans une partie du cerveau en lien avec la glande pinéale – et qui n'est soumise ni au morcellement, ni à la décomposition à la différence de l'enveloppe charnelle. Mais le macabre trouve aussi à s'exprimer dans l'évocation du sang, par exemple dans l'effrayante *captatio benevolentiae* du « Sermon sur la Prédication évangélique » :

> Prenons nous-mêmes le glaive, et enfonçons-le plus avant. Plût à Dieu qu'il entre si profondément que la blessure aille jusqu'au vif […] et que le sang de la plaie coule par les yeux[1318].

[1313] Kjerstin Aukrust, *Violences du corps. Une étude du macabre chez Ronsard, Aubigné et Chassignet*, Acta Humaniora, Faculty of Humanities, University of Oslo, 2008.
[1314] « Le macabre est une figuration directe de la mort qui n'inclut pas nécessairement une représentation de la mort en personne. Or la figuration directe (celle qui utilise la pourriture, la vermine, les odeurs, des parties du squelette pour "figurer la mort") mais non personnelle caractérise fondamentalement la représentation de la mort jusqu'à Hélinant de Froidmont » Claude Blum, *La Représentation de la mort dans la littérature française, op. cit*, t. I, p. 30, cité par K. Aukrust, *Violences du corps, op. cit.*, p. 7-8.
[1315] Kjerstin Aukrust, *Violences du corps, op. cit.*, p. 10.
[1316] Bossuet, « Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre », *O.O.*, t. V, p. 665.
[1317] *Ibid.*, p. 668.
[1318] Bossuet, « Sermon sur la prédication évangélique », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 186.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Ce tableau sanglant est aussi présent dans l'exorde du « Sermon sur la Passion de Notre-Seigneur » :

> C'est là qu'on voit ce testament gravé en caractères sanglants sur sa chair indignement déchirée, autant de plaies, autant de lettres, autant de gouttes de sang qui coulent de cette victime innocente, autant de traits qui portent empreintes les dernières volontés de ce divin testateur[1319].

La description macabre s'appuie sur une rhétorique appropriée, passant par l'usage des déictiques : « C'est », « ce », « cette » permettant de visualiser la scène, et des structures anaphoriques qui placent en équivalence le sang et les Écritures. Les métaphores s'enchaînent : « testament », « caractères sanglants », « lettres » qui font du corps du Christ torturé le lieu même de l'Écriture. Enfin, c'est le tombeau qui est exhibé dans la formule initiale du« Sermon sur la mort » : « Me sera-t-il permis aujourd'hui d'ouvrir un tombeau devant la cour, et des yeux si délicats ne seront-ils point offensés par un objet si funèbre[1320] ? ». La question rhétorique qui sert d'ouverture au sermon doit forcer l'auditeur à la confrontation à la mort et au macabre ; elle y incite par le dévoilement qu'elle propose – faussement, car il va s'agir plutôt d'imposer une vision qui sera douloureuse, comme le suggère la double hyperbole en anaphore : « yeux si délicats », « si offensés ». À ce sujet, Jean-Pierre Landry précise que la formule ne relève pas seulement d'un procédé rhétorique, mais qu'il s'agit aussi de préparer les auditeurs, devenus spectateurs à la fin du sermon, à la vision de l'intérieur même du tombeau[1321] : « Ne vois-tu pas le divin Jésus qui fait ouvrir le tombeau[1322] ? ». Ce tombeau peut être celui présent dans l'église, sa désignation permettant de s'imaginer le corps pourrissant, invisible mais présent dans le cercueil ; il peut aussi être plus métaphorique, car l'âme livrée au péché est aussi un tombeau, sans doute bien pire que le corps pourrissant :

> Et si nos sens sont saisis d'horreur en voyant ce corps abattu par terre, sans force et sans mouvement, combien est-il plus horrible de contempler l'âme raisonnable, cadavre spirituel et tombeau vivant d'elle-même […] ?[1323].

De même que le corps n'est qu'une enveloppe condamnée à se défaire, l'esprit, « âme raisonnable », est appelé à disparaître s'il s'abandonne au péché. Ainsi donc, par le spectacle macabre, le chrétien se souvient qu'il n'est rien ; le dévoilement de la réalité macabre est lié à l'exposition de l'idée de vanité, alimentée par un mépris envers le corps et l'esprit, tous deux

---

[1319] Bossuet, « Sermon sur la Passion de Notre-Seigneur », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 377-378.
[1320] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 262.
[1321] Jean-Pierre Landry, *Sermons, Carême du Louvre. Bossuet. Analyse littéraire et étude de la langue*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 96.
[1322] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 280.
[1323] Bossuet, « Sermon pour la Purification de la Vierge », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 156.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

amenés à disparaître. En effet, si le prédicateur évoque constamment la fin et le néant, pour frapper les esprits, s'il décompose le corps – comme le peintre peut le faire dans la Vanité en présentant un crâne ou quelques os épars[1324]–, c'est qu'il souhaite imposer une idée et une image fortement persuasives. De la même façon, les propos de Drelincourt s'appuient sur un tableau macabre qui démembre le corps, les comparaisons successives apparaissant comme l'effet du scalpel sur le cadavre :

> [La mort] n'épargne rien. Cette chair que nous mignardons tant se change en corruption & en ordure. Ces nerfs qui sont comme les cordages de ce tabernacle se pourrissent. Ces os qui sont comme les piliers & les colonnes de ce bâtiment se brisent & se réduisent en cendres[1325].

Les prédicateurs accumulent parfois des détails macabres pour mieux donner à voir l'horreur du corps pourrissant. Lejeune propose ainsi une description des divers éléments du cadavre :

> Pourquoi pensez-vous que Dieu ait voulu que notre corps soit si laid, si difforme, si puant et si horrible après la mort ; les yeux éteints, les tempes creuses, les joues pâles, les lèvres livides, les mains, les jambes glacées, le corps un cadavre, une charogne, une fourmilière de vers [...][1326].

Le prédicateur dresse un tableau terrifiant de la mort, en accumulant les termes réalistes, et en procédant par une amplification progressive qui mène le regard d'un détail à une vue générale, en passant par une description de haut en bas du corps humain en décomposition. Il poursuit de la même façon :

> [...] vous voyez que ce même corps, après la mort, est entièrement miné ; que les membres se décousent, que la chair se pourrit, que les os se disloquent, que les veines se vident, que les humeurs se glacent, que les sens perdent de leur vigueur, que les vers et les crapauds en font leur retraite, et enfin que tout se réduit en poussière[...][1327].

Ce n'est pas le seul tableau terrifiant qu'il propose. Sans user systématiquement de ce levier, il lui arrive parfois de susciter des visions d'horreur sur le mode de la prétérition :

> Mais qu'est-il besoin que je vous raconte les guerres, les pestes, les famines et les autres disgrâces que la justice de Dieu a autrefois envoyées aux hommes ? Qu'est-il besoin que je recherche pour cet effet les histoires anciennes, ou sacrées ou profanes ? que je vous raconte ce que l'écriture rapporte (IV *Reg*., VI, 25), que la ville de Samarie étant assiégée, la famine y fut si extrême qu'un peu d'ordure de pigeon coûtait cinq pièces d'argent, et que les femmes y mangeaient leurs propres enfants ? N'a-t-on pas vu des effets plus effroyables de cette justice divine en nos jours, sur nos frontières, et à nos portes, en Lorraine, en Picardie, en Champagne, et en Franche-Comté ? N'a-t-on pas vu à Paris des gentilshommes de ces provinces ruinées, qui étaient autrefois riches de dix mille livres de rentes, être réduits à vivre d'aumônes ? N'y a-t-on pas vu les enfants et les chiens manger ensemble à la voirie la chair crue des chevaux morts de maladie ? N'y a-t-il pas fallu garder les cimetières, de peur que les vivants ne déterrassent les morts, pour vivoter leurs carcasses ? Notre chirurgien de Nancy, dit un jour à nos pères :

[1324] La *Vanité* (v.1680) de Nicolaes van Veerendael, exposée au Musée des Beaux-Arts de Caen, montre deux crânes sur un amoncellement d'os.
[1325] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde & la solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 351.
[1326] Lejeune, Sermon III. « De la spiritualité de notre âme », *Missionnaire*, Migne, col. 45.
[1327] *Ibid.*, col. 46.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Il faut que je vous conte une chose tragique, que j'ai vue aujourd'hui de mes yeux. J'allai hier saigner un malade en une maison, on garda le sang pour le montrer au médecin, on l'a jeté ce matin en la rue : j'ai vu une fille qui ne semblait pas pauvre, mais qui était habillée assez honnêtement, qui a recueilli ce sang, et l'a humé délicieusement, comme si c'était un jaune d'œuf, ou une huître à l'écaille, tant la famine est extrême. Cela ne vous fait-il pas horreur[1328] ?

La prétérition se double d'une cascade de questions rhétoriques, pour proposer ensuite une terrible anecdote rapportée par un « chirurgien de Nancy ».Ce macabre démonstratif, aussi bien discursif que visuel, évoquant le corps en morceaux, exhibant squelettes et tombeaux, montre à quel point la mort est, au XVIIe siècle, dans le sermon, liée à une mise en scène dramatique[1329].

2. Le discours eschatologique

Le macabre prend généralement place dans le discours eschatologique qui parcourt les sermons. Si Bossuet agite le sentiment de peur, il n'est pourtant pas un partisan de l'attrition : « je voudrais bien, Chrétiens, n'employer ni l'appréhension de la mort, ni la crainte de l'enfer et du Jugement, mais le seul attrait de l'amour divin[1330]. » L'emploi du conditionnel tend à montrer qu'il aimerait ne pas avoir recours à ces éléments effrayants, mais qu'il est contraint de le faire. Il n'hésite donc pas à évoquer, par le biais d'image glaçantes, l'avenir promis aux impénitents :

> [...] où iront-ils, ces malheureux, ennemis de la vérité et exilés de la vie ? […] sinon au lieu d'horreur, de désespoir et de grincements de dents : là sera le trouble, là le ver rongeur, là enfin seront les pleurs éternels et les flammes dévorantes : *Ibi erit fletus et stridor dentium* ? O ! mes Frères, qu'il sera horrible de tomber entre les mains du Dieu vivant[1331].

Ces paroles visent à provoquer des émotions d'effroi, sinon de terreur. Les images utilisées par Bossuet ne sont pourtant pas originales puisqu'il intègre dans son propos une citation de l'*Évangile de Matthieu* : « C'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents[1332]. » Bossuet ne renonce pas à l'utilisation de la menace, à des images fortes, impressives, mais il n'en use qu'avec parcimonie[1333]. Si le thème de la mort est bien sûr important dans ses

---

[1328] Jean Lejeune, Sermon XXXV. « Le péché est cause des afflictions temporelles », *Missionnaire*, Migne, col. 393-394.
[1329] Anne Régent-Susini indique même que les concepteurs des décors funèbres travaillent également pour des décors de théâtre : « [Le décor des pompes funèbres] est parfois fabriqué par ceux-là mêmes qui élaborent, au même moment, les décors des grandes tragédies lyriques, ancêtres de nos opéras », *L'Éloquence de la chaire, op. cit.*, p. 42.
[1330] Bossuet, « Sermon sur l'ardeur de la pénitence », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p 202.
[1331] Bossuet, « Sermon sur la haine de la vérité », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 144.
[1332] Mt 13,42.
[1333] Deux articles qui se succèdent dans *Lectures de Bossuet*, Le Carême du Louvre, Guillaume Peureux (dir.), Presses Universitaires de Rennes, 2002, apportent deux points de vue différents sur la question, celui de Jean-

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Carêmes, il ne cherche pas pour autant à en dresser un tableau proprement effrayant. Son discours sur la mort est avant tout moral et doctrinal. Plus important que le tableau de l'Enfer est celui de l'homme dominé par ses sens, et donc par ses passions qui le rabaissent et affaiblissent sa volonté. La prédication terrifiante est davantage présente dans les sermons de mission de Lejeune, mais elle n'est pas spécifiquement liée à l'évocation de l'Enfer :

> Durant la famine, on voit quelquefois une pauvre mère assiégée de trois ou quatre petits innocents qui lui demandent du pain, et elle ne leur peut donner que des larmes de compassion. On voit les pauvres gens manger avec avidité du pain de son ou de gland, ou de graine de chanvre ; aller par les champs chercher des herbes, comme des bêtes, pour entretenir leur vie languissante. Dieu passe bien plus outre ; il dit une chose que je n'oserais dire s'il ne l'avait dite lui-même ; mais je ne dois pas craindre de parler après lui : il menace son peuple [*Deutéron.*, XXVIII], et ses menaces ne sont pas vaines, que s'il ne garde ses commandements, il enverra une famine si extrême, que la demoiselle qui auparavant était si riche et si délicate qu'elle se faisait porter sur les épaules de ses serviteurs, sera contrainte par la faim, à faute d'autre viande, de manger son arrière-faix, la peau dont son enfant était enveloppé dans ses entrailles, et qu'elle le mangera en cachette de son mari, de peur qu'il n'ait sa part. Cela ne devrait-il pas nous faire dresser les cheveux à la tête, quand on nomme le péché, qui mérite justement une punition[1334] ?

Ce qui est à redouter, c'est plutôt l'enfer sur terre ; les châtiments divins sont d'abord de ce monde. Le prédicateur s'arrête devant la dureté des propos qu'il doit tenir mais Dieu a parlé, le missionnaire relaie la parole : « il dit une chose que je n'oserais dire s'il ne l'avait dite lui-même ; mais je ne dois pas craindre de parler après lui : il menace son peuple[1335]. » Autorisé à poursuivre, il continue à brosser des tableaux pathétiques par anticipation en utilisant le futur, puis il revient aux fléaux présents et évoquant la peste, il impose l'image d'un nourrisson qui tète, en vain, le sein de sa mère qui a succombé à l'épidémie. « Durant la peste, on est contraint d'abandonner ses plus proches parents et ses amis les plus intimes. On voit quelquefois un enfant collé à la mamelle de sa mère morte de contagion, comme on vit à Milan du temps du grand saint Charles. Ce pauvre petit suce la mamelle, mais il n'en tire rien[1336] ». Ces propos, le prédicateur en convient lui-même, sont effrayants ; se justifient-ils dans la prédication ? Le prédicateur le croit, nous dit-il, ayant habilement précisé auparavant, avoir hésité à les formuler.

Pour ce qui relèverait spécifiquement d'une pastorale de la peur, la moisson, dans le corpus catholique, est maigre : un sermon, perdu, sur l'Enfer aurait été écrit par Bossuet pour

---

Pierre Landry « Le *Carême du Louvre* : une pastorale de la peur », p. 155-167 et celui de Karine Lanini « *Et mors ultra non erit* : l'écriture de la mort dans les sermons du Carême du Louvre de Bossuet », p. 169-184.

[1334] Jean Lejeune, Sermon XXXV. « Que le péché est cause des afflictions temporelles », *Missionnaire*, Migne, col. 390.

[1335] *Ibidem.*

[1336] *Ibidem.* Cette description trouve son expression picturale dans un tableau, *Saint Charles Borromée priant pour les pestiférés de Milan*, de Sébastien Bourdon, peintre calviniste, mais l'image de l'enfant est mieux encore représentée dans une de ses Sept œuvres de la Miséricorde, *Soigner les malades*.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

le *Carême du Louvre* – et on n'en trouve aucun dans les autres Carêmes. Dans *Le Missionnaire de l'Oratoire*, Lejeune en compose un seul, intitulé « Le péché nous met en la haine des saints du ciel, en la ressemblance des animaux de la terre, et en l'esclavage des démons d'enfer[1337] », qui n'évoque pas les peines de l'Enfer, mais bien plutôt les horreurs du péché.

À la différence de ce qu'il avait développé dans *La Peur en Occident*, Delumeau souligne à plusieurs reprises, dans *Le Péché et la peur*, que la pastorale de la peur est moins active dans la prédication protestante que dans la catholique. L'utilisation plus mesurée des images, et donc un recours moins important à l'imagination, explique peut-être cette différence[1338]. En effet, dans notre corpus, aucun sermon protestant n'est entièrement consacré à la question de l'Enfer ou au Jugement dernier. C'est que l'un et l'autre, dans la théologie chrétienne ne sont pas des fins, ils sont les moyens d'éduquer le chrétien et de le convertir. Sur les cent sermons de Pierre Du Moulin, deux sermons seulement ont pour textes des versets de l'Apocalypse[1339]. Ces textes sont consacrés à la résurrection et s'appuient sur Apocalypse 20, 6 : « *Bien-heureux & sainct est celuy qui a part à la première resurrection, la seconde mort n'a point de puissance sur luy*[1340] » et Apocalypse 1, 5 : « *Et de par Iesus Christ, qui est le fidele tesmoin, le premier nay d'entre les morts, & le Prince des Rois de la terre*[1341]. » Chez Drelincourt aussi, seuls deux sermons seulement ont pour point d'appui le texte de l'Apocalypse : le « Sermon sur les profits des Châtiments sur Apocalypse 3, 19[1342] », dans lequel il est moins question d'effrayer que de consoler et d'exhorter le fidèle à se repentir et à se convertir ; et le « Sermon sur Apocalypse 14, 13[1343] », où il est question de la mort des justes. Cette première approche montre que le texte de Jean suscite assez peu de

---

[1337] Jean Lejeune, Sermon XXXIII, « Le péché nous met en la haine des saints du ciel, en la ressemblance des animaux de la terre, et en l'esclavage des démons d'enfer », *Missionnaire*, Migne, col. 363-374.

[1338] Jean Delumeau, *Le Péché et la peur, op. cit*, p. 579 : « Il semble qu'en dehors des milieux puritains, l'insistance sur les supplices éternels ait été moins lourde qu'en pays catholiques. » D'après les historiens – Delumeau, Chaunu, Chevalier – les sermons réformés sont moins terrifiants que les sermons catholiques.

[1339] Il fallait d'ailleurs une autorisation particulière pour prêcher sur ce livre : « *On peut encore rapporter à cet article l'arresté du Synode de Saumur 1596. qui sur la requeste des deputez du bas Languedoc à ce que nul Pasteur n'expose l'Apocalipse sans l'advis de son Colloque*, a resolu que telle exposition ne s'entreprendra sans l'advis, & conseil du Colloque, ou Synode Provincial », Isaac d'Huisseau (éd.), *La Discipline des Églises Réformées de France, op. cit.*, chapitre I « Des Ministres », article XII, p. 70.

[1340] Pierre Du Moulin, s10, D5.

[1341] Pierre Du Moulin, s6, D6.

[1342] Charles Drelincourt, « Le Profit des Chastimens, ou Sermon sur l'Apocalypse, chap. III, v. 19 *Je repren & châtie tous ceus que j'aime : sois donc zélé, & te repen* », R3, p. 507-540.

[1343] Charles Drelincourt, « La Mort des Fideles sur Ces mots de l'Apocalypse, chap. XIV, v. 13. *Bien-heureus sont les morts qui meurent au Seigneur. Ouy pour certain, dit l'esprit : Car dés maintenant ils se reposent de leurs travaus & leurs œuvres les suivent* », R2, p. 838-870.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

sermons – et quand c'est le cas, c'est la résurrection qui est privilégiée, et non le discours de catastrophe et de destruction – mais l'étude de la parole apocalyptique et plus globalement eschatologique ne peut être restreinte à des citations de ce texte comme péricopes, car les citations du livre de l'Apocalypse sont très nombreuses et diffuses dans les sermons. Ensuite on ne peut pas non plus, pour étudier la pastorale de la peur, se limiter au texte de Jean, parce que la Bible offre tout un ensemble de textes qui participent de cette littérature apocalyptique (*Joël*, *Zacharie*, les synoptiques, certaines épîtres de Paul…). Ainsi Pierre Du Moulin propose-t-il un sermon sur Daniel 7, 10 « *Le jugement se tint, & les livres furent ouverts* » – qui annonce Apocalypse 20, 12 – où il développe une réflexion sur les deux jugements – le particulier et le général. Par ailleurs, le sermon de Charles Drelincourt sur les naufragés de Charenton, qui évoque la mort, l'au-delà et le Jugement, s'appuie sur Luc 13, 1-5 (la Tour de Siloé). On remarquera que Pierre Du Moulin réserve une place plus importante au thème de la mort particulière. Dans ses sermons, il aborde peu la fin du monde, un peu plus le Jugement dernier, mais il parle surtout de la mort du chrétien c'est-à-dire la bonne mort comme nous l'avons vu précédemment[1344].

Le discours sur l'Apocalypse, sur la fin du monde, est néanmoins présent et s'appuie sur un constat : l'époque est qualifiée par les prédicateurs de sombre et de ténébreuse. Parlant des « jours mauvais » et s'appuyant pour cela sur l'épître aux Éphésiens 5, 16, Pierre Du Moulin cherche des correspondances avec le temps présent en soulignant des paradoxes choquants :

> Aujourd'huy à Rome d'où viennent les decrets & les reiglemens de la foy, & en plusieurs lieux où reigne l'Inquisition, les Iuifs, qui soustiennent que Iesus Christ estoit un seducteur, sont soufferts & vivent en seureté, mais on y brusle ceux qui croyent en Iesus Christ, & qui ne recoignoissent autre purgatoire que son sang, ni autre sacrifice propitiatoire que sa mort. La lecture des fables & livres impudiques y est soufferte, mais la lecture de l'Escriture saincte y est defendüe. Là s'exerce un traffic d'indulgences, dispenses & absolutions, & la remission des pechés se vend à beaux deniers contants. Là reigne un homme qui est nommé Dieu, & chef de l'Eglise universelle, qui se vante de pouvoir adiouter au Symbole, & dispenser des sermens & des commandemens de Dieu, & de changer ce que Dieu a ordonné en sa

[1344] Il peut paraître curieux qu'il n'y ait pas davantage de place accordée à la parole apocalyptique chez Pierre Du Moulin dans la mesure où il est l'auteur d'un ouvrage consacré à cette question (l'*Accomplissement des prophétiesoù est montré que les Propheties de S. Paul, & de l'Apocalypse, & de Daniel, touchant les combats de l'Eglise sont accomplies*, Genève, Pierre Chouët, 1640). Dans la préface de cet ouvrage, l'auteur indique les circonstances de sa composition : en 1610, dans un contexte particulièrement agité, au moment de l'assassinat d'Henri IV, donc propice aux développements proposés. Ce commentaire de quelques épîtres de Paul, des livres de Daniel et de l'Apocalypse adopte un ton relativement mesuré aussi bien sur le fond que sur la forme, aussi bien dans les propos tenus que dans la rhétorique utilisée. Au contraire, l'ouvrage de Jurieu – petit-fils de Pierre Du Moulin –qui porte le même titre est d'une grande virulence à l'égard des catholiques et se présente comme un livre catastrophiste. Jurieu date précisément la fin du monde et en indique les signes. Son livre a été publié en 1686, soit un an après la révocation de l'édit de Nantes. Dès la page de garde, Jurieu indique que le pape est l'Antéchrist alors que Pierre Du Moulin, dans sa préface, se garde d'une association trop directe (même si sa conviction est la même). On voit bien qu'en moins d'un siècle et surtout avec la période du Désert, le discours protestant s'est radicalisé en la matière.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> parole, & qui se fait adorer d'adoration religieuse : lequel met l'Escriture saincte à ses pieds à l'entree des Conciles ; Commandant qu'on adore la croix, neantmoins il met la croix à sa pantoufle pour la faire baiser aux Empereurs & Rois. En ceci aussi paroit la corruption du monde[1345].

Les jours sont donc mauvais, qui voient les juifs tolérés tandis que les protestants sont persécutés, la lecture de livres impies autorisée tandis que celle de la Bible est interdite. Dans les sermons, les développements abondent, on s'en doute, sur les dérèglements de la société humaine, mais aussi sur la corruption du siècle et sur les vices de l'homme. Autant d'occasions d'exhorter à la repentance, à la pénitence, autant de signes que le monde va mal et que Dieu se lassera de ses avertissements restés vains. Ces signes sont à la fois extérieurs, manifestes dans le monde : l'athéisme gagne du terrain, les Églises d'Orient ont été défaites et le mahométisme a supplanté le christianisme, les guerres sont nombreuses, les protestants sont persécutés… mais aussi visibles sur le corps humain : douleurs, faiblesses physiques... même les cheveux qui blanchissent doivent être considérés comme des signes que la fin est proche. Les dysfonctionnements du monde sont en tout cas un signe certain de ces jours mauvais. Le temps de la fin du monde ne saurait tarder ; pour autant le sermon ne donne jamais lieu, chez Pierre Du Moulin, à une description de l'Enfer, de la géhenne. D'ailleurs la question des signes est complexe, car le Diable lui-même s'en mêle et vient « troubler la conscience des pecheurs, en plantant en leurs cœurs la deffiance & le desespoir », et inciter « les personnes affligees à prendre leurs afflictions pour avancoureurs du iugement de Dieu & pour signes de sa colère[1346] ». Cette citation est extraite d'un sermon sur la Grâce, texte très polémique dans lequel Pierre Du Moulin défend l'idée du Salut par la foi des élus de Dieu en maintenant que son fondement est la confiance et qu'il ne faut pas douter de la miséricorde divine. Les malheurs qui adviennent dans la vie ne sont donc pas nécessairement des signes de la fin du monde, d'où la complexité du propos et sans doute la difficulté pour les fidèles de faire la part des choses. Dans ses sermons, Pierre Du Moulin affirme ne pas vouloir jouer de la terreur, – et en effet, il ne brandit pas systématiquement la menace ; cependant y recourt car le chrétien sinon résiste à la conversion :

> [...] le vray ressort de la pieté n'est pas la frayeur des enfers, mais l'amour envers Dieu […] Nous n'appellons donc point crainte servile quand parmi l'amour de Dieu serieux demeurent encore quelques restes de la crainte d'estre puni de Dieu, pourveu que l'amour de Dieu emporte le dessus, & que la foy venant au secours remette le pecheur en une ferme assiette, l'appuyant sur la promesse de Dieu. A mesure que cet amour de Dieu croistra, cette crainte d'estre puni ira en diminuant[1347].

[1345] Pierre Du Moulin, s4, D3, p. 87.
[1346] Pierre Du Moulin, s1, D5, p. 50.
[1347] Pierre Du Moulin, s3, D1, p. 80.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Pierre Du Moulin avoue clairement, dans la première phrase de cet extrait, sa préférence pour la contrition – il développe d'ailleurs longuement son point de vue à ce sujet ; mais, devant l'impénitence des pécheurs, il doit se résoudre à se contenter de l'attrition, en suscitant la crainte du châtiment divin et en espérant que cette crainte se mue en amour pour accéder au Salut. Cette question est au cœur de la théologie protestante. Dans le premier sermon de la cinquième décade, Pierre Du Moulin s'insurge contre les prêtres et les catholiques en général qui remettent en question le Salut par la Grâce en agitant l'épouvantail de la peur à leur profit :

> Contre cela les adversaires de la grace de Dieu s'esmeuvent avec vehemence, & apportent toutes sortes d'inventions pour esbranler la certitude du salut : Ce qu'ils font pource que le doute & deffiance du peuple leur est fort lucrative. Car on meine bien plus aisement un homme effrayé & on foüille plus aisement en sa bourse…

Charles Drelincourt tient le même discours :

> Ainsi, les enfans de ce siecle, qui vivent sous l'empire du Diable, & qui à toute heure envisagent la mort qui est preste à les engloutir, ne sont pas seulement sous le joug tyrannique des Enfers : mais la frayeur qu'ils ont de la mort les rend doublement esclaves […]. La mort est le faubourg des Enfers & la gueule du puits de l'abîme. Et tout ainsi qu'un criminel qui sait que l'on a rendu contre luy un arrest de mort est en une continuelle frayeur & il s'imagine à tout moment que le bourreau le saisit & le traine au supplice : De même les pecheurs impenitens qui savent que le souverain Iuge du Monde les a condamnez à la mort, & que de son jugement il n'y a point d'appel, sont en des horreurs & en des frissonnemens continuels. Le masque éfroyable de la mort les trouble & les agite sans cesse ; & ils meurent mille fois avant que de mourir[1348].

La terreur inspirée par la mort n'est donc pas nécessairement un recours efficace – ce que soulignent à la fois l'hyperbole et le paradoxe dans la phrase finale – d'autant que l'Église romaine abuse de ce procédé pour des raisons essentiellement lucratives. Les « inventions » de l'Église sont maintes fois soulignées : le purgatoire, le sacrement de la confirmation (dont la marque apposée sur le front du fidèle est associée à la marque de la Bête). Confiance plutôt que frayeur, c'est l'attitude encouragée explicitement ; mais les textes sont parfois loin d'appliquer ce principe.

La stratégie n'est pourtant pas la même chez tous les pasteurs. À la différence de Pierre Du Moulin, Charles Drelincourt utilise un langage plus imagé et n'hésite pas, sur le mode de l'injonction, à inciter ses auditeurs à la représentation visuelle : il s'agit de voir, de se représenter, d'avoir sous les yeux, de considérer. Mais les images sont, quant à elles, toujours identiques ; s'agissant d'évoquer les tourments de l'Enfer, sont convoquées principalement trois images tirées du livre de l'Apocalypse, destinées à impressionner les imaginations : le puits de l'abîme (Apo 9, 1-2), l'étang de souffre et de feu (Apo 20, 1-10) et le dragon roux

[1348] Charles Drelincourt, « Le Triomphe de la Mort », R2, p. 591-592.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

(Apo 12, 3). Ces images, répétées, donnent rarement lieu à des amplifications, le pasteur s'en tenant aux images proposées par le texte biblique, sans aller au-delà. Toutefois, ces tableaux s'assortissent toujours d'explications à visée pédagogique. Le Diable « domine dans les Enfers. C'est luy qui en ouvre les portes d'airain ; & qui renferme les damnez dans les cachots les plus noirs de l'abysme[1349]. » Le Diable est « le bourreau » : « c'est luy qui [parlant des damnés] les lie, qui les gêne, qui les étrangle, qui les tenaille, qui leur brise les os & qui les brûle[1350] » ; tandis que le juge, c'est Dieu :

> Enfin, quelque reste d'empire que le Diable puisse avoir, il ne luy durera pas long tems. Car lors que Iesus Christ viendra des Cieus pour juger les vivans & les morts en son apparition & en son regne, il l'enchainera de chaines d'obscurité, & le renfermera pour jamais dans le puits de l'abysme. O Mes Freres, quel spectacle ! de voir une multitude innombrable de lions rugissans de la gueule desquels on verra sortir une noire fumée & des torrens de flames ; & qui nonobstant leur rugissement efroyable & leur fureur infernale seront precipitez au feu eternel qui est preparé au Diable et à ses Anges[1351].

Le discours sur le spectacle à venir est dramatique, mettant en scène des visions infernales ; mais il ne s'agit en réalité que d'une paraphrase du texte de l'Apocalypse 20, 9 (la troisième victoire de Dieu) et sa portée s'en trouve diminuée. La méthode de Pierre Du Moulin, bien différente de celle de Drelincourt, ne consiste pas à susciter une représentation visuelle mais vise à encourager à une manducation de la parole propre à la méditation. Quand le premier propose : « Nous ne devons point nous lasser de ruminer, passer & repasser en nos esprits la mémoire de la mort & passion du Seigneur Iesus[1352]», le second recommande : « Pour bien mourir, & avec la paix & le repos de la conscience, il faut avoir toujours devant nos yeus la Mort & Passion de nostre Seigneur Iesus Christ[1353] », conformément à la méthode ignatienne de la composition de lieu. Le rapprochement entre le pasteur et le jésuite peut surprendre mais le fait est que le recours à l'image mentale est commune.

B. La consolation, « joie de l'âme dévote[1354] »

Les sermons sont souvent présentés, dans les épîtres dédicatoires et les préfaces, comme des manuels de consolation. Ainsi la note de « L'imprimeur au lecteur » en tête du recueil de

---

[1349] *Ibid.*, p. 580.
[1350] *Ibid.*, p. 581.
[1351] *Ibid.*, p. 586-587.
[1352] Pierre Du Moulin, s2, D7, p. 33.
[1353] Charles Drelincourt, *Consolations de l'âme fidèle contre les frayeurs de la mort, op. cit.*, « Troisiesme Consolation contre les frayeurs de la Mort. Avoir toujours devant nos yeus la Mort & Passion de nostre Seigneur Iesus Christ, & nous appuyer sur sa croix. », chap. XV, p. 428.
[1354] Antoine Furetière, article « Consolation », *Dictionnaire universel, op. cit.*, t. I, 1690.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

sermons de Paul Ferry précise-t-elle que les discours ont été mis par écrit pour consoler un affligé :

> [...] une personne que l'alliance & l'amitié luy rendaient extremement chere, l'ayant instamment prié de luy confier quelques unes de ses predications, pour luy servir de Manuël de consolation, pendant un long & fascheux voyage, qu'une mauvaise affaire l'obligeait d'entreprendre ; sa charité, & son affection luy arracherent, par manière de dire, celles-cy, afin qu'il ne se peust reprocher à soy-mesme d'avoir manqué à quelque chose de ce qu'il pouvait contribuer au soulagement de son amy affligé[1355].

La *consolatio* est le pendant de la *deploratio*. Les sermons se terminent toujours par des propos réconfortants, qui ont pour fonction de détourner le fidèle du désespoir. Les prédicateurs ont à tenir un équilibre, entre l'admonestation parfois sévère, parfois violente, du fidèle, et le réconfort. Pour Pierre Du Moulin le sermon doit certes instruire, mais il doit aussi émouvoir. Il précise :

> Sous le mot *d'exhortation* nous comprenons aussi les consolations qui servent à relever les ames abbatuës, & affermir les consciences tremblantes. Item les reprehensions, desquelles nous ne manquons iamais de sujet, à nostre grand regret[1356].

Le désespoir étant le sentiment des impies, il faut donc s'en préserver : « Il n'y a que les impies & les reprouvez qui se desesperent en leurs maus, & qui disent avec Caïn *Ma péne est plus grande que je ne la puis porter*.[1357]. » Son corollaire, le suicide (les exemples de Judas et d'Achab se succèdent dans les textes) est présenté comme un châtiment[1358]. Drelincourt évoque le désespoir dans lequel il ne faut pas tomber, même s'il est nécessaire de « Sentir sa misere & voir l'horreur de son peché[1359] ». Or, de la même façon que la mélancolie doit rester contrôlée, le sentiment de la vanité de l'existence doit, lui aussi, être tempéré. Le sentiment d'humilité fonctionne alors comme un modérateur. S'adressant à la mort, Bossuet constate : « Si l'homme se méprise trop, tu sais relever son courage[1360] ». En effet, il s'inquiète d'un mépris excessif de la vie humaine et en souligne les dangers :

> Il ne faut pas permettre à l'homme de se mépriser tout entier, de peur que, croyant avec les impies que notre vie n'est qu'un jeu où règne le hasard, il ne marche sans règle et sans conduite au gré de ces aveugles désirs[1361].

L'homme doit garder à l'esprit que c'est la Providence qui règle le monde et qu'il faut vivre dans l'espérance. L'humilité n'est donc pas le dégoût de soi. Elle est surtout le remède contre la vanité. Les prédicateurs ne souhaitent évidemment pas rompre le lien avec leur

---

[1355] Paul Ferry, « L'imprimeur au lecteur », *Quatre sermons*, n. p.
[1356] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 115.
[1357] Charles Drelincourt, « Le Buisson d'Horeb », R3, p. 542.
[1358] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 16.
[1359] Charles Drelincourt, s2, R3, p. 69.
[1360] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 266.
[1361] Bossuet, « Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre », *O.O.*, t. V, p. 654.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

auditoire. Les nombreuses apostrophes bienveillantes et chaleureuses, particulièrement utilisées dans la prédication protestante, celle de Drelincourt notamment (« mes frères », « âmes fidèles », « âmes dévotes »), y pourvoient. Elles sont le signe d'un dialogue qui a aussi vocation à relever leur foi.

1. Le sermon et la méthode dialogique

Une des caractéristiques du sermon du XVIIe siècle – qui le différencie d'ailleurs du sermon médiéval – est le nouveau rapport qui s'instaure entre les différentes instances énonciatives. Un dialogue s'établit entre l'auditeur et le prédicateur, entre l'auditeur et Dieu. Les constructions discursives, récurrentes dans le sermon médiéval visaient à faire dialoguer le Christ avec Dieu ou avec les saints. Au XVIIe siècle, le dialogue s'instaure entre le prédicateur et le fidèle. La situation d'énonciation a changé, elle place le récepteur dans une position clé, le fidèle prenant place dans le discours lui-même. Le recours au dialogue institue une relation utile dans la mobilisation des passions et peut être un moyen efficace pour consoler d'abord, convertir ensuite. L'utilisation privilégiée du « nous » inclusif, bienveillant et consolant, plutôt que du « vous », ordinairement plus accusateur, entre dans cette logique[1362]. Jamais les sermons ne s'achèvent sur le sentiment d'effroi suscité, le but ultime n'étant pas d'enfermer le chrétien dans des émotions paralysantes ou désespérantes. Tout comme la frayeur, la consolation est un moyen d'amener le chrétien à se convertir. Elle apparaît comme la seconde étape indispensable, le pendant nécessaire au sentiment d'effroi.

Furetière, dans son dictionnaire, indique parmi les sens du terme « consolation » au XVIIe siècle celui de « joie de l'âme dévote ». À la peur de mourir succède la joie de la résurrection. Ainsi dans le « Sermon sur la mort » Bossuet aborde-t-il la question de la résurrection de la chair : si nos corps doivent d'abord disparaître, car ils sont marqués par le péché, nous obtiendrons des corps régénérés lorsque le moment sera venu :

> Ainsi cette chair toute déréglée par le péché et la convoitise, Dieu la laisse tomber en ruine, afin de la refaire à sa mode, et selon le premier plan de sa création : elle doit être réduite en poudre, parce qu'elle a servi au péché[1363].

[1362] Stéphane Macé, qui a étudié la situation de communication des sermons du *Carême du Louvre*, et particulièrement l'emploi des pronoms personnels, souligne que l'utilisation du « vous » correspond à une volonté de saisissement, de confrontation du chrétien à ce qui l'attend, alors que le « nous » renvoie à la volonté de consoler, « Les ruses de la chaire. À propos de quelques problèmes énonciatifs dans le *Carême du Louvre* », *Lectures de Bossuet. Le* Carême du Louvre, *op. cit.*, p. 67.
[1363] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 280.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Puis, filant la métaphore architecturale, le prédicateur termine son discours en suggérant que Dieu nous offrira « l'entière réparation de notre ancien édifice ». La machine du corps, démantelée, se reconstruira au jour du Jugement dernier. Le corps ne se reconstituera pas à l'identique puisque, comme l'indique la citation, Dieu va le « refaire à sa mode », il sera donc autre, délivré du péché. Ce sujet est également celui d'un sermon de Ferry (« Le Fidele mort & vivant ») qui développe abondamment l'idée du corps régénéré. Le sermon est en effet le lieu d'une restitution. Le corps, démembré par la représentation macabre, est ensuite restitué, recomposé dans la parole de consolation. Dans le « Sermon pour la fête de l'Annonciation » de Bossuet, l'idée de restitution du corps apparaît, ainsi le « cœur entier » vient répondre au cœur tombé en poudre précédemment évoqué, il appelle de ses vœux « un oui pressant et affirmatif qui emporte l'acquiescement, ou plutôt pour mieux dire, le cœur tout entier[1364] ». Plus encore, les capacités émotionnelles, la possibilité de raisonner sont aussi rendues, mettant fin à la stupéfaction, à la tétanisation engendrée par le spectacle de la mort. Dans le « Sermon sur la mort », Bossuet justifie la dégradation, la pourriture du corps humain. Elle est nécessaire pour la résurrection, nous ne pouvons renaître avec un corps marqué par le péché : « Une telle chair doit être détruite, je dis même dans les élus, parce qu'en cet état de chair de péché, elle ne mérite pas d'être réunie à une âme bienheureuse, ni d'entrer dans le Royaume de Dieu[1365] ».

L'idée de consolation trouve sa source dans la Bible, dans le deuxième livre d'*Isaïe* que la Tradition a désigné comme le « Livre de la consolation ». Ce livre est constitué de poèmes du prophète que la tradition juive a insérés dans les écrits d'Isaïe, répartis en quinze chapitres (40 à 54) où on voit se dégager l'image du Dieu-Amour, d'un Dieu qui aime et qui console son peuple après les persécutions subies. Il peut être lu comme le pendant du *Livre des Lamentations*, ensemble de cinq chants de deuil attribués à Jérémie qui font état des malheurs de Jérusalem après le premier siège par l'armée de Nabuchodonosor. Depuis l'Antiquité, la consolation est liée au discours sur la mort, à l'oraison funèbre[1366] particulièrement, mais Alexandre Tarrête[1367] insiste sur le fait que le caractère fictionnel du dialogue de consolation

---

[1364] Bossuet, « Sermon pour la fête de l'Annonciation », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 291-292.
[1365] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 280.
[1366] Genre funèbre à Rome, la consolation a, dans ses pratiques antiques, des liens étroits avec la rhétorique, puisque, visant à atténuer la douleur des proches, elle s'appuie sur le dialogue. L'argumentation dialogique est donc au cœur de la consolation depuis les premiers textes païens, mais aussi chrétiens.
[1367] « Remarques sur le genre de la consolation à la Renaissance », *Un genre littéraire est-il porteur d'une éthique ?*, Bruno Méniel (dir.), *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la Renaissance*, décembre 2003, vol. 57, n° 57, p. 133-152.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

le distingue radicalement de l'oraison. Il définit la consolation comme une conversation fictive entre deux personnages au moins, dont l'un reçoit du réconfort de l'autre (ou des autres). Sa caractéristique essentielle est la prédominance des fonctions émotive et conative sur la fonction informative ; la consolation utilise en effet une rhétorique de la persuasion puisqu'il s'agit de rappeler à l'interlocuteur affligé des vérités déjà connues, mais que la douleur a contribué à effacer. D'autre part, le schéma topique veut que la consolation soit d'abord refusée, mais finisse par être acceptée. Le plus ancien dialogue connu de ce type est le *Livre de Job* qui met en scène un homme juste, victime de la persécution divine, et trois de ses amis. Il faudra l'intervention de Dieu lui-même pour persuader Job du bien-fondé des desseins divins. Ce genre biblique est présent également dans la rhétorique antique : la *Consolation à Marcia* de Sénèque adressée à la fille de l'historien Gemutius Cordus qui avait perdu son fils, la *Consolation à Livie*, texte anonyme mais attribué à Ovide. De nombreuses consolations de l'Antiquité vont être reprises et inspirer des auteurs chrétiens comme Grégoire de Nazianze (qui introduit le genre de l'oraison funèbre dans l'Église et constitue, en tant que théologien, une source d'inspiration pour Bossuet), Jean Chrysostome (*A une jeune veuve*), et Paulin de Nole, qui suscite par ailleurs une grande dévotion au XVIIe siècle[1368]. Le dialogue de consolation connaît un grand succès à la Renaissance, comme en témoignent les nombreux ouvrages qui circulent à cette époque[1369]. Dans tous les cas, celui qui souffre éprouve le besoin d'entendre une argumentation propre à le réconforter même si, encore une fois, les arguments avancés ne sont guère nouveaux. Le genre de la consolation reste très important au XVIIe siècle dans la littérature dévote, en particulier au début du siècle marqué par les guerres de Religion, ce qui rappelle le contexte du « Livre de la consolation » dans *Isaïe*.

Si la consolation, dans notre corpus, n'est pas tant à aborder sous l'angle du genre que sous celui du thème et du registre, elle est néanmoins bien présente avec l'emploi d'une rhétorique et d'un argumentaire propres au genre du sermon. Ainsi, le dialogisme est un élément essentiel du sermon mais aussi du tableau, qui suggère un dialogue muet par le face-

---

[1368] Sur les premières consolations chrétiennes et sur l'imprégnation de la culture latine dans les textes chrétiens de consolation, voir Charles Favez, *La Consolation latine chrétienne*, Paris, Vrin, 1937.

[1369] Ainsi le *Dialogus consolatorius de Antonini, filii sui, morte* de Giannozo Manetti, qui se construit sur le même schéma que celui de Job. Manetti, ayant perdu son fils, se représente dans un couvent en train de converser avec trois amis qui cherchent à le consoler, mais l'intervention décisive vient d'un quatrième personnage : le prieur de l'abbaye. Le *Dialogue of Comfort Against Tribulation* de Thomas More, rédigé en 1534, a, quant à lui, des liens étroits avec la consolation de Boèce. Thomas More est alors emprisonné et attend la mort, il sera exécuté en 1535. Citons enfin le *Dialogue en forme de vision nocturne* de Marguerite de Navarre qui se met en scène conversant avec sa nièce Charlotte décédée.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

à-face ainsi que le montre particulièrement le *Saint Jérôme* de Lubin Baugin. La consolation, c'est l'espérance, vertu théologale dans la théologie catholique, qui renvoie à la foi en la résurrection. Un balancement dialectique entre tableau macabre et discours porteur d'espérance s'opère donc. La mort vient tout annuler mais l'espérance de la Rédemption et de la résurrection redonne un sens à ce qui n'en avait plus. Cette dualité se retrouve dans l'effet de contrepoint souvent utilisé par Bossuet, tout imprégné de théologie augustinienne. Augustin, en effet, met sans cesse en évidence le constant balancement de l'homme entre deux pôles : l'obscurité et la lumière, le péché et la vertu, la mort et la vie :

> Or il n'y a rien sur la terre de plus misérablement partagé que le cœur de l'homme : toujours, dit saint Augustin, une partie qui marche et une partie qui se traîne ; toujours une ardeur qui presse, avec un poids qui accable ; toujours aimer et haïr, vouloir et ne vouloir pas, craindre et désirer la même chose[1370].

Cet effet de contrepoint se retrouve dans la structure même du *Carême du Louvre* : les sermons de l'avant-dernière semaine accordent plus de place à l'amour et au bonheur de l'âme, le point d'acmé de la crainte étant le « Sermon sur la mort » ; le sermon suivant, celui pour la fête de l'Annonciation, s'élabore à partir d'une citation scripturaire[1371] qui renvoie à l'amour de Dieu pour l'homme, amour manifeste dans le sacrifice de la Passion, conduisant à l'espérance de la résurrection et de la vie en Dieu. Nous avons vu en effet que la consolation pouvait renvoyer à la résurrection de la chair. Il est clair qu'elle renvoie de façon générale au mystère de la résurrection.

2. Les signes de la consolation dans les tableaux

Les signes sont présents, mais sont peu nombreux, peu évidents, le tableau de Vanité mettant davantage l'accent, avec une certaine complaisance apparemment, sur ce qui est vain que sur ce qui nous sauve de la vanité[1372]. Les symboles utilisés sont le coquillage[1373] et la

---

[1370] Bossuet dans le « Sermon sur l'ardeur de la pénitence », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 324. Voir *Les Confessions*, Paris, GF-Flammarion, 1964, livre VIII, chap. 9 et 10.

[1371] « *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* » (« Car Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique », Jn 3, 16).

[1372] « Dans ce monde instable, les éléments du Salut font défaut, ou plutôt ne sont jamais figurés explicitement contrairement aux éléments de la misère. Si la misère est figurée sans ambiguïté, pourquoi le Salut ne le serait-il pas ? Il s'agit manifestement de nous faire méditer sur notre propre mort, inexorable, mais pour maintenir une issue à cette vision désolée de la condition humaine, ces tableaux nous condamnent à l'interprétation. Libre à chacun d'y trouver çà et là les symboles de la Rédemption mais force est de constater que dans ce type de tableaux *laïques*, la figuration du Salut n'est jamais immédiate et évidente et passe toujours par une opération d'interprétation, qui n'était pas nécessaire dans le cas des tableaux religieux. Cette opération d'interprétation engage une réflexion sur le statut symbolique des objets figurés », Karine Lanini, *Dire la vanité à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 67.

[1373] Albert Pomme de Mirimonde écrit à propos d'une Vanité de Simon Renard de Saint-André : « Des coquillages apportent […] un peu d'espoir : lié au symbolisme générateur des eaux, ils annoncent ici une

Licence CC BY-NC-ND 3.0

couronne de laurier (au feuillage persistant[1374]) ; on peut y joindre, bien qu'ils relèvent d'une autre logique, la Bible et le crucifix. Ces attributs des saints sont assez clairs mais pour ce qui est du laurier, il peut renvoyer à la « vaine gloire » que les sermons ne cessent ne dénoncer, la couronne de laurier étant traditionnellement attribué au vainqueur. Fripée, elle signifie justement la vanité du succès. Charles Drelincourt, dans un sermon, évoque la couronne de laurier autrefois attribuée aux athlètes :

> Toutes ces couronnes-là estoient de fueilles [sic] ou de fleurs qui se flétrissoient en peu d'heures. Mais à ceus qui par leur saine doctrine & leur sainte vie, suplantent Satan & le foulent aus pieds, & qui courent constamment & avec alegresse jusques au bout de la carriere, nôtre Souverain Pasteur promet une Couronne incorruptible[1375].

Quand la couronne est visiblement sèche et fripée, comme dans la *Vanité* de Lyon de Simon Renard de Saint-André, il paraît difficile de l'interpréter comme le symbole de la résurrection. On peut en effet davantage y voir le symbole d'une gloire fanée, d'une ambition vaine. Bossuet, à a fin de la première partie du « Sermon sur l'ambition », évoque ce point en dissociant l'ambition du mondain et l'ambition du chrétien : « Telle doit être l'ambition du chrétien, qui méprisant la fortune, se rit de ses vaines promesses[1376]. » Et telle est l'image que renvoie le crâne du tableau de Champaigne avec son rictus qui semble se moquer de notre existence vaine et éphémère. Ce motif de l'espérance est sensible aussi dans les tableaux, à travers des symboles : la lumière, visible par exemple chez Guy François et dans le tableau de Simon Renard de Saint-André, présente aussi chez Baugin (même si sa représentation est différente, elle n'est pas en rai mais diffuse) ; le chalumeau, qui renvoie au souffle et donc à la vie, est un autre de ces symboles de consolation mais ambivalent car il fonctionne également comme une allusion à la vanité par le caractère éphémère de ce souffle. Bossuet y fait référence par l'expression d'une antithèse : « ma substance n'est rien, étant inséparablement attachée à cette vapeur légère et volage, qui ne se forme qu'en se dissipant[1377] ». Les signes de l'espérance dans les tableaux sont peu visibles ou ambigus ; pour autant cela ne signifie pas une absence. Ils sont certes à chercher mais n'est-ce pas, précisément, le message que ce type

---

nouvelle naissance, c'est-à-dire la résurrection. » Il renvoie en note à Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952 (« La musique et le symbolisme dans les natures mortes de Simon Renard de Saint-André », art. cit., p. 52).

[1374] *Ibid*, p. 48. Albert Pomme de Mirimonde rappelle que dans l'Antiquité, « le laurier, comme toutes les plantes à feuillage persistant, telles que le pin ou le lierre, a servi d'image à l'immortalité. Cette correspondance mérite d'être rappelée : elle permettra d'interpréter correctement les couronnes de laurier que Simon Renard de Saint-André fait figurer dans ses *Vanités* ».

[1375] Charles Drelincourt, « Le saint Ministere de l'Evangile », R2, p. 154.

[1376] Bossuet, « Sermon sur l'ambition », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 254.

[1377] Bossuet, « Oraison funèbre de Yolande de Monterby », *O.O.*, t. II, p. 270.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

de peinture veut exprimer ? La consolation ne peut venir que d'une recherche qui est peut-être moins intellectuelle finalement qu'émotionnelle. La Vanité joue en effet d'une orchestration bien réglée des émotions.

II. La stratégie des émotions

Les passions – que nous entendons au sens d'émotions[1378] – constituent un point important dans la théologie chrétienne depuis les écrits d'Évagre le Pontique (IVe siècle)[1379], élève de Grégoire de Nazianze et disciple d'Origène. Son œuvre connaît un grand rayonnement, en Occident grâce à Cassien, en Orient grâce à Jean Climaque. Pour Évagre l'imagination, source de divagations, de distractions, et donc d'erreurs, doit être maîtrisée mais la maîtrise des passions n'est pas un but en soi ; l'objectif est l'humilité. Le détachement, par le biais de l'ascèse, doit mener au discernement. Les passions sont condamnées, mais on ne peut les rejeter pour autant, ne serait-ce que parce que l'appel à la conversion implique la volonté de toucher, de retourner l'âme des fidèles, et que la raison seule n'est évidemment pas suffisante pour cela. Au XVIIe siècle, on s'intéresse d'ailleurs aux passions sous différents angles : médical (le médecin Marin Cureau de La Chambre fait paraître *Les Charactères des passions*[1380]), scientifique (*Les Passions de l'âme* (1649) de Descartes), pictural (la théorie picturale de Charles Le Brun, dans sa *Conférence sur l'expression générale et particulière* [1668], s'attarde sur la description du visage en tant que lieu d'expression des passions[1381]). L'angle moral est souvent traité par des prédicateurs : par exemple le père oratorien Jean-François Senault rédige *De l'usage des passions* (Paris, 1641)[1382], et le jésuite Pierre Le Moyne *Les Peintures morales, où les passions sont representées par Tableaux, par Characteres, & par Questions nouvelles & curieuses,* (1641),

---

[1378] Anne Régent-Susini indique qu'au XVIIe siècle, le mot « passion » peut avoir chez certains auteurs un sens plus fort que celui d'« émotion », entendu comme sentiment passager, « Du sang au sentiment ? Sémantique lexicale et contextes d'apparition du mot *émotion* dans la prédication du XVIIe siècle », *La Langue des émotions XVIe-XVIIIe siècle,* Véronique Ferrer et Catherine Ramond (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 172.
[1379] Évagre le Pontique, *Traité pratique*, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes, n° 170.
[1380] Paris, P. Rocolet et P. Blaise, 1640, publication jusqu'en 1662.
[1381] Voir Lucie Desjardins, *Le Corps parlant : savoirs et représentations des passions, op. cit.,* p. 180-181.
[1382] Voir Gérard Ferreyrolles, « De l'usage de Senault : apologie des passions et apologétique pascalienne », *Corpus, Revue de philosophie,* n° 7, 1988, p. 3-20.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

livre représenté ouvert à la première page dans un tableau de Simon Renard de Saint-André[1383].

A. Des émotions nécessaires mais suspectes

Par leurs sermons, les prédicateurs espèrent toucher leur auditoire ; c'est un objectif qu'ils peuvent afficher et qu'ils font dépendre de l'attitude du fidèle pendant l'audition du sermon. Si, comme nous l'avons vu, le prédicateur doit prier avant de prêcher, l'auditeur doit faire de même et se recueillir avant d'entendre la prédication. Lejeune le rappelle : « avant que le prédicateur monte en chaire ne devisez pas, mais priez Dieu qu'il vous touche[1384] ». Charles Drelincourt, évoquant l'attachement du troupeau à ses pasteurs, fonde son exhortation sur une relation mimétique :

> Plût à Dieu que nous puissions vous faire voir l'émotion de nos entrailles, & vous faire connoitre combien nos afections envers vous, ont de tendresse & d'ardeur ; Et combien est vif le ressentiment que nous avons de toute la bonté & de toute la cordialité de laquelle vous nous avez embrassé en nôtre Seigneur[1385].

Mais les émotions de l'auditoire ne sont pas toujours faciles à susciter ; Bossuet s'indigne de l'indifférence des hommes devant le spectacle du Christ au Calvaire : « Eh bien ! Chrétiens, avez-vous bien considéré cette peinture épouvantable ? Cet amas terrible de maux inouïs, que je vous ai mis tout ensemble devant les yeux, suffit-il pas pour émouvoir ? Quoi ! je vois encore vos yeux secs ! Quoi ! je n'entends point encore de sanglots[1386] ! ». Toutes les passions ne sont donc pas mauvaises, c'est pourquoi Lejeune plaide pour des « passions bien ajustées et ordonnées ». C'est leur dérèglement qui est néfaste quand « l'âme est toute déréglée, démontée et disloquée[1387] ». Bossuet condamne de manière constante, tout au long de ses Carêmes, les passions qui conduisent au péché : « C'est nous-mêmes que nous devons craindre, ce sont nos vices et nos passions, plus dangereuses que les démons mêmes[1388]. » En 1666, il interpelle l'homme solennellement : « Rien n'éloigne tant notre cœur de Dieu, que l'attache aveugle aux joies sensuelles ; et si les autres passions peuvent l'emporter, c'est celle-

---

[1383] Albert Pomme de Mirimonde, « La musique et le symbolisme dans les natures mortes de Simon Renard de Saint-André », art. cit., p. 54. L'auteur ne précise pas de quel tableau il s'agit.
[1384] Jean Lejeune, Sermon VI. « Que la vertu de pénitence est absolument nécessaire à ceux qui ont perdu l'innocence », *Missionnaire*, Migne, col. 84.
[1385] Charles Drelincourt, « La Bourgeoisie du Ciel », R2, p. 358.
[1386] Bossuet, « Sermon pour le Vendredi Saint », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 380.
[1387] Jean Lejeune, Sermon XXXIV. « Le péché appauvrit, défigure et tourmente l'âme », *Missionnaire*, Migne, col. 383.
[1388] Bossuet, « Sermon sur les démons », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 236.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ci qui l'engage et le livre tout à fait. Dieu n'est plus dans ton cœur, homme sensuel[1389]. » C'est dans cette perspective que dans le « Sermon sur l'ambition » du *Carême du Louvre*, Bossuet prêche durement contre la *libido sentiendi* qui se mue en *libido sciendi* :

> Entre toutes les passions de l'esprit humain, l'une des plus violentes, c'est le désir de savoir, et cette curiosité fait qu'il épuise ses forces pour trouver ou quelque secret inouï de la nature, ou quelque adresse inconnue dans les ouvrages de l'art, ou quelque raffinement inusité dans la conduite des affaires[1390].

Bossuet fustige encore la recherche des plaisirs, qu'il évoque à travers le personnage de la femme de Putiphar qui, raconte la *Genèse*, tenta de séduire Joseph, alors esclave, et, devant sa résistance, l'accusa faussement. Bossuet utilise cet exemple pour montrer la tyrannie des passions. Dans le récit qu'il fait de l'épisode, la jeune femme est montrée comme n'étant « pas même maîtresse de ses volontés[1391] ». Cette figure féminine de la concupiscence, incarnée par la femme de Putiphar, peut faire écho aux représentations de Madeleine, qui a renoncé à la chair. Le péché engendre la servitude de l'homme, assujetti aux vanités du monde. Dans le « Sermon du mauvais riche », Bossuet évoque ainsi « tous les degrés de cette déplorable servitude où nous jettent les biens du monde[1392] ». C'est que l'homme n'est pas un être libre, comme cela transparaît, d'après Hélène Martinet, dans la syntaxe des phrases du « Sermon du Vendredi saint », où l'homme est plus souvent objet que sujet[1393]. L'homme doit donc se libérer du péché (c'est le sens de la vive exhortation que lance Bossuet : « Éveille-toi, pauvre esclave[1394] »), mais la tâche n'est pas simple dans la mesure où, justement, il est assigné, depuis la faute originelle, à une condition soumise aux passions. On le voit bien, dans les termes utilisés par le prédicateur, il s'agit de l'œuvre du Malin :

> En effet, il y a en nous une certaine malignité qui a répandu dans nos cœurs le principe de tous les vices. Ils sont cachés et enveloppés en cent replis tortueux, et ils ne demandent qu'à montrer la tête[1395].

Les termes « cachés », « cent replis tortueux », « montrer la tête », associent le mal à la dissimulation, pour dessiner la figure du serpent, symbole du péché. La ligne courbe est

---

[1389] Bossuet, « Sermon sur l'enfant prodigue », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. IV, p. 71.
[1390] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 263-264.
[1391] Bossuet, « Sermon sur l'ambition », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 249.
[1392] Bossuet, « Sermon du mauvais riche », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 196.
[1393] « Lorsqu'il est sujet d'une action, c'est celle du péché : "Nous faisons mourir Jésus-Christ ; nous crions qu'on l'ôte, qu'on le crucifie" », Hélène Martinet, « Théologie de la Rédemption dans le sermon du Vendredi saint », *Lectures de Bossuet. Le* Carême du Louvre, *op. cit.*, p. 209.
[1394] Bossuet, « Sermon sur l'ambition », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 250.
[1395] *Ibidem.*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

l'indice du mal, auquel Bossuet oppose la ligne droite, le trait qui caractérise le discours du prédicateur[1396] :

> Quelle sera cette surprise, combien étrange et combien terrible, lorsque ces saintes vérités, auxquelles les pécheurs ne pensaient jamais, et qu'ils laissaient inutiles et négligées dans un coin de leur mémoire, envoieront tout d'un coup à leurs yeux un trait de flamme si vif, qu'ils découvriront d'une même vue la loi et le péché confrontés ensemble[1397].
>
> La parole a été le trait qui a fait ces blessures salutaires[1398].

La question des passions, pour les prédicateurs, est liée d'abord au péché dont le divertissement est une forme de manifestation. En tant que motif topique de la vanité, le divertissement apparaît comme une variante de la *libido sentiendi*. Il constitue à ce titre une préoccupation constante chez Bossuet. Dès 1648, dans sa *Méditation sur la brièveté de la vie*, il s'interroge :

> Et si cette vie est si peu de choses, parce qu'elle passe, qu'est-ce que les plaisirs qui ne tiennent pas toute la vie et qui passent en un moment ? cela vaut-il bien la peine de se damner? cela vaut-il bien la peine de se donner tant de peine, d'avoir tant de vanité[1399] ?

Bossuet critique la tendance de l'homme à s'abandonner au divertissement, qui le détourne de ses vrais devoirs et lui fait gaspiller son temps :

> Faites […] pour la justice ce que vous faites pour la vanité […] ; quand aurez-vous égalé […] le divertissement et le jeu à des veilles, à des fatigues, à des inquiétudes incroyables ?

C'est cette pensée très augustinienne – développée chez Pascal[1400] – qui est d'ailleurs présente en filigrane dans les tableaux de Vanité, où les plaisirs des sens et les jeux sont figurés de multiples manières : instruments de musique, dés, cartes à jouer, vin. Les passions mondaines sont condamnées tandis que les passions saintes sont glorifiées, celles-ci pouvant s'exprimer de la manière ostensible voire ostentatoire.

[1396] Constance Cagnat-Debœuf voit d'ailleurs dans le sinueux un motif obsédant de la prédication de Bossuet. Préface à *Bossuet, Sermon. Le Carême du Louvre, op. cit.*, p. 47.
[1397] Bossuet, « Sermon sur la prédication évangélique », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 182.
[1398] *Ibid*, p. 188.
[1399] Bossuet, *Méditation sur la brièveté de la vie* [1648] in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 1037.
[1400] Dans ses *Pensées*, [1670], éd. Brunschvicg, 1897, n° 139, Pascal critique le divertissement comme échappatoire. La diversion (au sens étymologique du terme) qu'il constitue n'est rien d'autre qu'une manière de fuir notre misère.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

B. Des larmes et des cris

Les manifestations physiques des émotions pathétiques – larmes, sanglots, gémissements – occupent une place importante dans la littérature du XVIIe siècle[1401], mais somme toute relative dans les sermons de notre corpus. Largement sollicitées dans la prédication catholique, elles sont moins fréquentes dans la prédication protestante. Dans un sermon sur la pénitence, Lejeune a recours à différentes figures d'autorité qui pleurent : Jean Chrysostome, Olympias (« elle pleure continuellement »), Bernard et Macaire, c'est-à-dire le prédicateur, la sainte, le moine et l'anachorète :

> Etes-vous plus saint que saint Macaire, patriarche de tant de saints anachorètes, lequel, étant un jour avec eux en une conférence spirituelle, pour l'exorde de son discours, se mit à pleurer ; pour la narration, confirmation, conclusion de sa harangue, il ne fit pleurer [sic], mais à chaudes larmes et à bon escient ; et comme ses religieux s'en étonnaient : Pleurons, pleurons, leur dit-il, mes frères, pleurons amèrement pendant le temps afin de ne pas pleurer éternellement[1402].

Ces figures de piété ont abondamment pleuré sur leurs péchés et sur ceux des autres, dans la perspective de l'au-delà. De tels exemples sont à suivre, pleurer sur le temps présent est indispensable. Toutefois, devant la résistance de l'assemblée, le discours se fait parfois plus véhément. Quand Lejeune prêche sur le péché véniel, il menace son auditoire en rappelant les tourments des châtiments divins qui attendent les « âmes obstinées » :

> Malheur à ceux qui éprouveront ces peines à leur damnation, plutôt que d'y ajouter foi pour leur correction ! Vous ne les croyez pas, vous ne les craignez pas, vous ne faites rien pour les éviter ; eh bien ! vous en sentirez quelque jour la vérité par expérience, et il ne sera plus temps. Vous dites : Le prédicateur a beau crier, on n'en fera ni plus ni moins ; il a beau prêcher contre les cabarets, contre les jeux, contre les souplesses de chicane ; on ne laissera pas d'y aller, de jouer, de boire et d'inventer de nouvelles chicanes. Eh bien ! le prédicateur crie ? Mais vous crierez aussi à votre tour, mais vous crierez comme le mauvais riche : *Et ipse clamans dixit : Pater Abraham, miserere mei* ! Vous crierez, non pendant une mission ou un carême, mais éternellement, et Dieu n'en fera ni plus ni moins ; vous crierez : Ayez pitié de moi, je ne vous offenserai plus : *Fili, recordare*[1403].

Son discours le met lui-même en scène, criant sur l'assemblée ; mais cette image, qui est volontairement renvoyée de manière ironique – Lejeune se substituant aux endurcis qui se moqueraient de la véhémence de son discours –, en amène une autre par superposition, censée faire trembler les plus récalcitrants : celle des damnés criant pitié quand il sera trop tard. À la fin du *Carême du Louvre*, Bossuet en appelle lui aussi aux cris, non pas ceux des damnés, mais ceux des spectateurs du Supplicié au Calvaire, qui ne sont autres que les auditeurs de son

---

[1401] Hélène Merlin-Kajman, « Les larmes au XVIIe siècle : entre *pathos* et *logos*, féminin et masculin, public et privé », *Littératures classiques*, n° 62, 2007/1, p. 203-221.
[1402] Jean Lejeune, Sermon VI. « Que la vertu de pénitence est absolument nécessaire à ceux qui ont perdu l'innocence », *Missionnaire*, Migne, col. 82.
[1403] Jean Lejeune, Sermon XL. « Du péché véniel », *Missionnaire*, Migne, col. 441.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

sermon : « Faisons retentir le Calvaire de nos cris et de nos sanglots. Pleurons amèrement nos péchés[1404] ».

Les prédicateurs cherchant à susciter les manifestations physiques de l'émotion sont eux-mêmes doués d'une sensibilité qui les porte à pleurer ; c'est d'ailleurs une condition de la réussite de leur performance oratoire. Un prédicateur froid ne saurait faire passer aucune émotion. À l'inverse, un prédicateur sensible saura agir sur les passions de son auditoire, d'autant que les larmes sont communicatives. Dans le panégyrique de Lejeune par le Père Ruben, le prêtre insiste sur la propension de Lejeune aux larmes. Il pleurait souvent, signe de sa capacité à s'abandonner, de son humilité et de sa charité[1405] ; il n'entendait jamais parler de Marie ni des martyrs, souligne son biographe, sans fondre en larmes. La facilité à s'épancher, à pleurer, participe de la figure du prêtre charitable (image encore vive au XVIIIe siècle comme l'indique Voltaire à propos de Bossuet[1406]) qui se modèle sur celle du Christ. Celui-ci en effet, disent les Évangiles, a pleuré plusieurs fois. L'exemple du Christ autorise les larmes[1407]. L'effet mimétique des larmes, et plus globalement de l'émotion, est néanmoins ambigu, car suspect dans le rapprochement que l'on peut en faire avec le théâtre comme nous le verrons un peu plus loin[1408].

La prédication protestante est plus réservée au sujet des larmes[1409], constat sans surprise quand on sait que les réformés sont très méfiants vis-à-vis des gestes religieux et de ce qui pourrait ressembler à une extériorisation – factice – de la foi. Pierre Du Moulin n'appelle jamais aux larmes ; encore évoque-t-il « les pleurs & grincements de dents » des damnés. Les sermons de Charles Drelincourt (dont la prédication plus tardive est sans doute plus conciliante à l'égard de la mondanité) sont plus diserts à ce sujet. Il est vrai que, par moments,

---

[1404] Bossuet, « Sermon sur la Passion de Notre-Seigneur », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 384.

[1405] Gabriel Ruben, *Discours funebre sur la vie et la mort du R. P. Jean Le Ieune*, *op. cit.*, p. 54.

[1406] L'évêque de Meaux aurait dû interrompre la première partie de l'oraison funèbre de Madame, en raison de l'émotion qui l'étreignait, mais aussi des sanglots qu'il avait provoqués dans l'assistance : « [Bossuet] fut obligé de s'arrêter après ces paroles : "Ô nuit désastreuse ! nuit effroyable, où retentit tout à coup, comme un éclat de tonnerre, cette étonnante nouvelle : Madame se meurt, Madame est morte", etc. L'auditoire éclata en sanglots, et la voix de l'orateur fut interrompue par ses soupirs et par ses pleurs », Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, [1751], Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 731.

[1407] À l'inverse du rire, manifestation déplacée et incongrue. Lejeune conseille aux jeunes prédicateurs de s'abstenir « de toutes les paroles qui peuvent faire rire, cela ressent son Charlatan. Le Fils de Dieu n'en a iamais dit » (« Advis aux jeunes Predicateurs », *Missionnaire*, t. I, n. p.).

[1408] Aurélien Hupé, « De la chaire à l'amphithéâtre : les larmes dans la poétique de la prédication (1650-1700) », *Littératures classiques*, n° 62, 2007, p. 21-35.

[1409] Pour autant, les larmes ne sont pas absentes de la littérature de dévotion protestante, comme le montre Marianne Carbonnier-Burkard dans son article intitulé « Larmes réformées », *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Oxford, Voltaire Foundation / Paris, Universitas, 1996, p. 193-206.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

les larmes apparaissent comme une forme de concession : le pasteur les autorise sous certaines conditions, ce qui donnerait à penser que lui aussi répugne à les solliciter. Dans le sermon sur les naufragés de Charenton, il légitime ainsi les pleurs :

> Car si nôtre Seigneur luy-même a pleuré son amy à qui il alloit rendre la vie, ne permettra-t-on point aus maris de pleurer leurs femmes, aus femmes de pleurer leurs maris, aus peres & aus meres de pleurer leurs enfans, & aus enfans de pleurer leurs peres & leurs meres, qui ne doivent ressusciter qu'à la fin du monde[1410] ?

Dans l'exorde du sermon sur « La Mort des Fideles », il reprend la justification offerte par la figure christique et propose à son auditoire de pleurer ensemble sur la mort des deux pasteurs, le Christ ayant en effet pleuré la mort de son ami Lazare[1411] : « si nôtre Sauveur luy-même a pleuré son amy qu'il aloit ressusciter à l'instant, combien plus avons-nous sujet de pleurer de si precieus amis que nous ne verrons jamais qu'au jour de la resurrection des justes[1412]. » Mais il peut lancer des appels beaucoup plus vifs aux pleurs et aux larmes, paradoxalement, dans des sermons qui ne sont pas marqués par le deuil de la communauté :

> Mais où est l'atention, l'ardeur & la vehemence qui est requise en nos prieres ? Où sont ces ailes d'aigle qui nous enlevent iusqu'au Trône de Dieu ? Où sont ces chariots de feu, ces prieres ardentes, qui nous ravissent & nous transportent iusques dans le troisiéme Ciel, & qui nous donnent des avant-goûts du Paradis ? Qui est celuy qui comparoit devant Dieu avec la *confusion de face* du Prophete Daniel ? Avec les pleurs & les soûpirs du Roy Ezechias ? Avec les gemissemens & les sanglots de Manassés ? Qui est celuy qui sacrifie à Dieu avec David un coeur froissé, & un esprit brisé ? Où sont les torrens de larmes de Ieremie ? Et qui est-ce qui dit avec ce S. Prophete, *A la mienne volonté que ma teste s'en allât toute en eau, & que mes yeus fussent une vive fontaine de larmes, & ie pleurerois iour & nuit les navrez à mort de la fille de mon peuple* ; Et si c'est trop que de vous demander les dispositions de ces grands Roys & de ces saints Prophetes. Qui est-ce qui avec la pauvre pecheresse se prosterne aus pieds de son Sauveur, & qui les arrose des larmes de sa repentance ? Qui est-ce qui en frapant sa poitrine, & n'osant lever les yeus au Ciel, s'écrie avec l'humble peager, *O Dieu sois propice à moy, qui suis pecheur* ?[1413]

Les larmes, légitimées par des figures bibliques exemplaires, sont ici demandées avec force, l'insistance se traduisant par le long développement et la multiplicité des images et des questions ; c'est que, dans le cadre de ce sermon, il s'agit de faire couler des larmes de pénitence, bien plus difficiles à obtenir.

Les larmes ont donc, dans les sermons, plusieurs significations[1414]. Elles marquent la pénitence – la repentance pour les protestants –, qui est au cœur de la vie du chrétien et qui doit apaiser la colère divine : « il n'y a que les larmes de nôtre repentance qui puissent

---

[1410] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Luc. Chap. 13. Fait au sujet du naufrage arrivé à Charenton le 18. Janvier 1654 », R2, p. 393.
[1411] Charles Drelincourt, « La Mort des Fideles », R2, p. 828.
[1412] *Ibidem*.
[1413] Charles Drelincourt, « Sermon pour la Sanctification du Iûne », R1, p. 655-656.
[1414] Voir aussi à ce sujet, Anne Vincent-Buffault, *Histoire des larmes. XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Rivages, 1986.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

éteindre le feu de ce courrous de Dieu[1415]. » Drelincourt conseille encore, dans un autre sermon : « Chrestiens, qui estes tout confus de ne point voir à vôtre suite les bonnes œuvres que le Saint Esprit vous recommande, faites au moins que vous soyez suivi des larmes de vôtre repentance[1416]. » Pleurer est un élément du Salut : « Faites pénitence, apaisez Dieu par vos larmes » recommande Bossuet en évoquant Marie-Thérèse d'Autriche[1417]. Dans l'« Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre », il est question de recevoir « les consolations qui sont promises à ceux qui pleurent ». Ces larmes de componction se sont celles de Madeleine – Guy François et Philippe de Champaigne les représentent sur le visage de la sainte – de ceux qui sont touchés, émus, effrayés. Ceux-là pourront être consolés et sauvés. La réparation s'effectue par les larmes, « une meilleure réflexion nous appren[ant] à déplorer [les fautes] qui ont perdu notre éternité, avec cette singulière consolation qu'on les répare quand on les pleure[1418] ». Bossuet évoque aussi les larmes de la conversion dans le « Sermon sur la Prédication évangélique » :

> Plût à Dieu que [ce glaive] entre profondément […] que le sang de la plaie coule par les yeux, je veux dire les larmes, que saint Augustin appelle si élégamment, le sang de l'âme[1419].

Si Bossuet parle des larmes de la pénitence et du repentir (« Pleurons amèrement nos péchés[1420] »), il les considère surtout comme un élément de soulagement voire même de bonheur : « Ô fontaine de larmes, sources de joie ! » ; « Que si vous êtes effrayés par ses larmes, par ses sanglots, par l'amertume de sa pénitence, sachez, mes Frères, que cette amertume est plus douce que tous les plaisirs[1421]. » Cette joie, renversement de la douleur par les larmes, est envisagée de manière hyperbolique, elle dépasse tous les plaisirs car il s'agit d'une joie divine. Le deuxième point du « Sermon sur l'enfant prodigue » (*Carême de Saint-Germain*) est entièrement dédié à l'exposé de cette idée : de la tristesse naît la joie.

[1415] Charles Drelincourt, « Sermon pour la Sanctification du Iûne », R1, p. 587. Voir aussi pour le Moyen Âge, Piroska Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution, Ve-XIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque Histoire, 2000.
[1416] Charles Drelincourt, « La Mort des Fideles », R2, p. 867.
[1417] Bossuet, « Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche », *O.O.*, t. VII, p. 204.
[1418] Bossuet, « Oraison funèbre de Henriette de France », *O.O.*, t. V, p. 544.
[1419] Bossuet, « Sermon sur la prédication évangélique », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 186.
[1420] Bossuet, « Sermon sur la Passion de Notre-Seigneur », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 384.
[1421] Bossuet, « Sermon sur l'efficacité de la pénitence », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 312.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

C. Le rapport paradoxal entre le sermon et le théâtre

1. La condamnation du théâtre

Les émotions posent encore un autre problème, touchant, cette fois, non plus aux récepteurs, mais à ceux qui sont censés les provoquer puisqu'il faut bien émouvoir pour convertir. En effet, le prêche suppose une mise en scène de la parole. Si la comparaison entre prédication et théâtre a souvent été faite au XVIIe siècle, non seulement dans les traités portant sur la rhétorique sacrée, mais aussi dans les divers commentaires à son sujet (dans les sermons eux-mêmes, par exemple), cela a toujours été au détriment du théâtre lui-même, considéré d'une part comme le lieu de l'expression d'une parole factice, d'autre part comme un lieu de divertissement, aux antipodes de la chaire[1422]. La condamnation du théâtre, moderne ou antique[1423], fait partie de l'argumentation topique des hommes d'Église, et est rappelée dans les sermons à toute occasion. Par conséquent, quand Charles Drelincourt utilise le théâtre comme élément de comparaison, il est forcément dévalorisant :

> Mes freres, en la Cour des Princes terriens, il n'y a rien de plus ordinaire que le changement. C'est une vraye Comedie. Car tel était n'agueres en un lieu bas & se fripait sous ses haillons, que vous voyez en un instant monter sur le teatre des honneurs & se piafer en Roy. Le mal est, que la plus ioyeuse comedie se change souvent en une lamentable tragedie[1424].

Il met en relief par l'emploi de la métaphore théâtrale et de ses genres opposés, comédie et tragédie, l'inconstance des situations humaines. Dans le monde, la comédie est de mise, mais elle n'est, en réalité, qu'une pathétique tragédie. À peu près à la même époque, Bossuet, évoquant la tribune d'où il s'exprime, fait lui-même un parallèle entre la chaire et le théâtre, parallèle effectué au détriment de la pratique purement artistique et littéraire : « ce n'est pas ici un théâtre où nous puissions inventer à plaisir des sujets propres à émouvoir et à exciter les passions[1425] ». La remarque constitue sans doute une allusion aux pratiques de l'époque : les sermons étaient parfois le lieu d'une gesticulation et d'une mise en scène considérée comme

---

[1422] Après avoir remarqué que « le discours chrétien est devenu un spectacle », La Bruyère déplore le fait que le public s'intéresse assez peu à l'essentiel, faisant de l'église un lieu de mondanité. *Les Caractères*, [1688], Paris, Hachette et Cie, 1908, « De la chaire», remarque 19, p. 468.

[1423] Parlant des « Payens », Lejeune raconte qu'« ils se prostituoient à toute sorte de dissolutions, sans aucun remords de conscience, ils passoient leur vie en débauches, en festins, & en comedies », Sermon XLI. « De la Foy, premiere vertu theologale », *Missionnaire*, t. II, p. 7.

[1424] Charles Drelincourt, « Sermon sur le même Pseaume LXXIII », R1, p. 173-174.

[1425] Bossuet, « Sermon sur la Parole de Dieu », *Carême des Carmélites, O.O.*, t. III, p.[1426] « A Messieurs Messieurs les Pasteurs… » [sic], Arsenal, RC 4121, p. 1230-1231. Citée par Nicolas Schapira, *Un professionnel des lettres au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 328.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

indécente. Mais elle révèle aussi la déconsidération attachée au mouvement que provoquent les passions, pourtant suscitées par les prédicateurs.

Le fait qu'un des auteurs d'un traité de prédication protestante Samuel Chappuzeau, en l'occurrence, ait été un dramaturge est un point intéressant. Il semble que son métier d'homme de théâtre ait desservi Chappuzeau au sein de la communauté réformée de Charenton, comme le suggère la lettre qu'il envoie aux membres du Consistoire de Paris pour se disculper dans l'affaire Morus, affaire dans laquelle il n'est que secondairement impliqué. Pris à partie, on lui a reproché son activité de dramaturge :

> Il [Morus] pourroit aussi bien vous dire Messieurs que j'ay mis au jour des ouvrages bien plus considérables que cela, & des ouvrages de pieté & d'instruction qui ont esté generallement bien receu, & où j'ay incéré pour luy un éloge avantageux, qui me fit alors des ennemis, que j'ay traduit les entretiens familiers d'Erasme avec un peu de succez & enfin sans parler de mes autres productions, que tandis qu'il a servi le public de sa langue, je l'ay servie de ma plume, que par une fausse modestie, je ne puis nommer tout à fait mauvaise puisqu'elle me fournit en partie de quoi subsister. Si mon nom est affiché aux carrefours, le nom de quelques autres autheurs reputez tres-gens de bien & d'honneur y paroit aussi, quoy que je leur cede à tous la gloire de mieux ecrire. Je ne fais pas seulement des pièces comiques, qui sont les plus difficiles ; je travaille aussi au grand & au serieux, & mes poèmes sont trouvez assez bons pour estre recitez devant le roi. Je vous avouë pourtant Messieurs que la seulle necessité, & la crainte que j'ay de tomber sur les bras de mes amis m'a fait entreprendre des ouvrages de théâtre, où je trouve quelques émoluments ; mais pour lesquels j'ay une aversion naturelle, & à quoy je ne penserois jamais si j'avois lieu d'occuper ma plume à escrire quelque belle histoire ou a coucher des lettres ou a quelque chose de cette nature, d'où je pusse tirer quelque utilité[1426].

Dans cet extrait, Samuel Chappuzeau rappelle qu'il est l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages très convenables. Sans les citer, il fait peut-être ici allusion à ses *Discours de Cassel* et à son traité sur la prédication. À cette date, il n'a pas encore publié *L'Orateur chrestien*. L'autre point intéressant de la lettre est qu'il condamne implicitement l'activité théâtrale, et affirme ne l'avoir pratiquée que par nécessité[1427].

2. L'*actio* : mystère et ambiguïtés

L'*actio* est un élément fondamental à prendre en considération quand on s'intéresse aux discours de prédication, et surtout à ceux de Bossuet, improvisant et s'adaptant aux réactions de son auditoire. La mise en œuvre vocale et gestuelle du discours est un élément indispensable du sermon. Elle relève de l'éphémère et des circonstances, le prédicateur devant s'adapter aux réactions de son auditoire. Bossuet doit se conformer aussi à des circonstances particulières l'amenant nécessairement à modifier son discours. On sait ainsi que certaines

---

[1426] « A Messieurs Messieurs les Pasteurs… » [sic], Arsenal, RC 4121, p. 1230-1231. Citée par Nicolas Schapira, *Un professionnel des lettres au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 328.

[1427] Samuel Chappuzeau fait pourtant paraître, plus tardivement il est vrai, une apologie du théâtre : *Le Théatre françois*, Lyon, Michel Mayer, 1674.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

péroraisons n'ont pu être prononcées telles quelles : c'est le cas du « Sermon sur la mort », auquel le Roi n'a pas assisté. Hormis ces éléments, qui relèvent finalement plus de l'*inventio* que de l'*actio* proprement dite, la mise en œuvre vocale et gestuelle du sermon demeure mystérieuse pour le lecteur, puisqu'il ne nous en reste pas de traces, sauf les éventuels témoignages d'auditeurs et les recommandations des théoriciens. Ceux-ci traitent cette question avec prudence : car faut-il jouer le texte ? Faut-il amplifier le discours par des gestes ? Le premier traité de Samuel Chappuzeau se présente de manière ambiguë sur le traitement du sujet. Sur la première de couverture de l'édition de 1658, on peut lire : *Discours chrestiens prononcez à Cassel en presence de laurs Altesses de Hesse. Avec un traitté de l'action et du geste de l'Orateur touchant la manière de bien precher*. Mais à l'intérieur, après l'épître dédicatoire et l'avis au lecteur, le traité offre un titre différent qui ne fait plus mention ni de l'action ni du geste. Du reste, l'ouvrage aborde tous les aspects de la prédication, comme nous l'avons vu, sans se limiter à l'*actio*, qui occupe seulement le quatrième point du traité[1428]. Il pourrait s'agir d'un effet d'annonce, de manière à s'inscrire dans la voie ouverte par Le Faucheur un an plus tôt ; rappelons cependant qu'on ne sait si Chappuzeau a eu connaissance de ce traité avant d'écrire le sien[1429]. Chappuzeau donne des conseils pratiques : comment placer sa voix, comment la ménager pour lui donner plus de force notamment à la fin du sermon quand il s'agit d'exhorter le fidèle. Il conseille aussi d'adapter la portée de sa voix au lieu et au public, pour, par exemple, éviter de « glapir aux oreilles du peu de personnes qui […] écoutent[1430]. » Il convient également d'adapter le ton de sa voix au sujet :

> Si vous representez les douleurs que Jesus Christ soufrit en la Croix, elle doit estre plaintive ; si vous faites un tableau du grand Jugement, elle doit estre étonnante ; si vous vous emportez contre le blaspheme, elle doit être colere ; si vous excitez à l'amour de Dieu & à la vertu, elle doit attraire & se remplir de douceur. Ces exemples suffisent, & vous decouvrent assez le desagrement & le peu d'energie de ces voix qui vont toûjours sur la même note, qui ne s'echaufent point, & ne peuvent de la sorte exciter aucun mouvement dans l'âme[1431].

Il aborde ensuite la question du geste pour souligner à quel point quand il s'agit d'exprimer des sentiments le geste est naturel :

> Comment pretendez vous toucher l'Auditeur, si vous demeurez froid comme un marbre, & si vous ne vous montrez touché vous méme par un mouvement exterieur ? [1432]

[1428] Voir *supra*, p. 113.
[1429] Les sermons de Cassel, accompagnés du traité, contiennent une épître datée du 30 avril 1657.
[1430] Samuel Chappuzeau, « Traicté de la Maniere de bien Prescher », *op. cit.*, p. 47.
[1431] *Ibidem.*
[1432] *Ibid.*, p. 50.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Dans ce contexte le théâtre, quand il est évoqué dans les sermons, l'est toujours en mauvaise part, sauf chez Chappuzeau – et on a vu pourquoi – qui allègue l'exemple de Cicéron conseillé par « le Comedien Roscius pour former [ses gestes] ». Néanmoins, quand il évoque une manière de prêcher outrancière, lui aussi condamne le bateleur et reprend les lieux communs sur ce sujet. L'*actio* et l'*elocutio* ont bien leur part dans ce qui relève avant tout d'une performance orale : rapidité, lenteur, ménagement de pauses, de moment de suspens font partie intégrante du discours de prédication, même si tout ceci reste difficilement détectable dans le texte. Anne Régent-Susini indique qu'il y avait des pauses ménagées entre les différentes divisions du sermon[1433] ; les textes nous suggèrent parfois ces moments. Parvenu à la fin de son deuxième point du « Sermon sur l'intégrité de la Pénitence », et ayant annoncé l'objet du troisième, Bossuet ajoute :

> C'est ma dernière partie, que je continue sans interruption, parce que je la veux traiter en un mot, pour ne perdre aucune partie du temps qui me reste[1434].

Jean-Philippe Grosperrin[1435] met lui aussi en évidence certains traits caractéristiques de cette scène éloquente de la prédication : emploi du présent d'actualité, force impressive de la vision, puissance performative de la parole.

Malgré les dénégations, la mise en scène, constamment présente dans la prédication, ne peut se déprendre d'une assimilation de la chaire au théâtre. Jacques Truchet souligne que Bossuet, contrairement à Bourdaloue (qui apprenait ses sermons par cœur), n'a jamais été un prédicateur professionnel[1436], mais s'est évidemment interrogé sur la manière de « dire ». Il aurait fréquenté le théâtre pour « apprendre » la déclamation[1437], ce que confirment Charles Urbain et Eugène Levesque dans leur ouvrage *L'Église et le théâtre*[1438]. Ils rapportent les propos de la duchesse d'Orléans au sujet du « banc des évêques », places réservées aux ecclésiastiques dans les salles de théâtre : « M.de Meaux y était toujours ». L'homme d'Église

---

[1433] « Après chaque point, l'orateur s'arrête quelques instants, afin de permettre à l'auditoire de tousser, de se détendre et de changer de position s'il le souhaite », Anne Régent-Susini, *L'Éloquence de la chaire, op. cit.*, p. 18.
[1434] Bossuet, « Sermon sur l'intégrité de la Pénitence », *Carême du Louvre O.O.*, t. IV, p. 225.
[1435] « "Accourez à ce spectacle de la foi" : économie de la scène dans la prédication classique », article publié pour la première fois dans la *R.H.L.F.*, 1986, n° 6, p. 1065-1079.
[1436] Jacques Truchet, *La Prédication de Bossuet, op. cit.*
[1437] Abbé Velat, introduction, *Œuvres* de Bossuet, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. XV.
[1438] « Ledieu, son secrétaire, avoue que Bossuet, jusqu'à son sous-diaconat, avait fréquenté le théâtre », Charles Urbain, Eugène Levesque, *L'Église et le théâtre, Bossuet Maximes et réflexions sur la Comédie* précédées d'une introduction historique et accompagnées de documents contemporains et de notes critiques, [Grasset, 1930], Paris, Eurédit, 2007, p. 39. Voir aussi Patrick Calais, « Bossuet au théâtre », *Revue Bossuet*, n° 3, 2012.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

se nourrit ainsi du discours profane, mélange d'esprit chrétien et d'esprit mondain. Dans son ouvrage consacré à la comédie, Bossuet, il est vrai, rappelle la doctrine de Thomas d'Aquin pour qui le théâtre n'est pas intrinsèquement mauvais et peut même contribuer à l'équilibre de l'homme par le spectacle des passions et par le moyen de l'émotion[1439]. Mais si Bossuet accepte cette concession, il condamne tout de même le théâtre, alors même qu'il le fréquente. Il y a là une contradiction qui se résout sans doute dans une conception particulière du théâtre : le théâtre de la chaire est le seul possible, car il est le seul porteur du vrai discours dans sa dimension morale et parénétique. Face à lui, le théâtre de divertissement est évidemment condamnable. Cette position répond aussi au débat, également complexe, sur l'usage de la rhétorique. Celle-ci est légitime quand il s'agit de la seule cause qui le soit, celle de la défense de la foi. Si on admet une rhétorique sacrée, tout ce qui s'apparente à la sophistique est condamné. De même, ici, l'aspect théâtral doit trouver l'argument qui le justifie. Il s'agit de ramener les chrétiens à une vie plus dévote, et donc de convertir. C'est évidemment un enjeu important pour Bossuet dans le cadre du Carême du Louvre, puisqu'il s'adresse à la Cour, à un public habitué des plaisirs et des divertissements, au roi qui n'a que vingt-trois ans. Ces circonstances justifient le recours à la spectacularisation dans un but apologétique.

Dans la composition des tableaux, cette dimension théâtrale est bien perceptible, par exemple dans l'alignement méthodique des trois éléments constitutifs du tableau de Champaigne ou dans l'impression de table dressée dans le tableau de Baugin. Ces deux tableaux, bien que statiques, bien qu'offrant un arrêt sur image, semblent néanmoins pensés comme des scénographies. On retrouve cette impression de mise en scène dans les autres tableaux, de manière différente toutefois, puisque c'est le mouvement, pris dans sa dimension instantanée, qui est figuré. Le spectateur est alors confronté à une attitude prise sur le vif comme l'indique, dans le tableau de Guy François, la position de Marie-Madeleine, la main sur le cœur, les yeux tournés vers la lumière, ou encore, dans le tableau de Le Sueur, la déploration des moines autour du saint, dont les attitudes sont éloquentes. Cette théâtralisation de la mort trouve son équivalent dans les textes de Bossuet. Elle se traduit par la

[1439] Jean Dubu, « Bossuet et le théâtre : un silence de l'évêque de Meaux », *Bossuet. La Prédication au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 201-207.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

personnification[1440], par une dramatisation s'exprimant par des menaces et des imprécations. Cette intensité dramatique trouve surtout son acmé lorsque Bossuet donne la parole au Christ :

> Pourquoi me déchirez-vous par vos blasphèmes, nations impies ? […] Suis-je votre roi, suis-je votre juge, suis-je votre Dieu ? Apprenez-le par votre supplice. Là commencera ce pleur éternel, là ce grincement de dents qui n'aura jamais de fin[1441].

Cette longue prosopopée du Christ – dont nous n'avons reproduit ici qu'un court passage – reparaissant le jour du Jugement dernier et invectivant les pécheurs se nourrit de références bibliques (*Malachie*, *Matthieu*) et utilise des images topiques de l'Apocalypse, comme les grincements de dents. Plus haut, le prédicateur avait menacé ses auditeurs du « déluge de feu », autre châtiment apocalyptique[1442]. L'Apocalypse, évoquée, jamais mentionnée, est un moment théâtral, car il s'agit bien de la mise en scène d'une catastrophe. La théâtralisation du discours sur la mort implique l'emploi d'images fortes, impressives.

D. Le sermon de Charles Drelincourt sur les naufragés de Charenton

Un sermon illustre particulièrement bien la tension dramatique propre à la prédication : c'est le sermon sur les naufragés de Charenton prononcé le 25 janvier 1654[1443]. Ce jour-là, Charles Drelincourt se livre à un exercice difficile : consoler des familles en deuil tout en exhortant à la conversion et en exposant la doctrine chrétienne. Il lui faut associer dans une même rhétorique discours consolatoire, pédagogie et exhortation et s'appuyer sur une situation concrète et récente. Le trajet Paris-Charenton était, à juste titre, réputé dangereux[1444] et c'était une revendication récurrente des protestants parisiens que le rapprochement de leur lieu de culte de la ville de Paris. Le dimanche 18 janvier 1654, sur le chemin du retour, un bateau chavire[1445]. La semaine suivante, Charles Drelincourt monte en chaire et prononce un

---

[1440] « Dites-nous-le, ô Mort ; car les hommes superbes ne m'en croiraient pas. Mais, ô Mort, vous êtes muette », Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t. IV, p. 267.
[1441] Bossuet, « Oraison funèbre d'Anne de Gonzague », *O.O.*, t. VI, p. 321.
[1442] « [...] elle fera tomber, comme un déluge de feu, la vengeance de Dieu sur vos têtes », « Oraison funèbre d'Anne de Gonzague », *O.O.*, t. VI, p. 291.
[1443] Ce sermon est aussi un exercice de consolation comme l'annonce l'épître dédicatoire.
[1444] Plusieurs témoignages indiquent que les allées et venues entre les villes de Paris et de Charenton, distantes de six lieues, étaient difficiles et dangereuses par voie d'eau. Isaac Casaubon a raconté comment, un jour de 1609 alors qu'il se rendait à Charenton par la Seine, il faillit se noyer. Voir à ce sujet, Jacques Pannier, *L'Église réformée de Paris sous Henri IV*, *op. cit.*, p. 470.
[1445] Voir Charles Read, « La catastrophe arrivée le 18 janvier 1654 à Charenton-Saint-Maurice », *BSHPF*, 1889, p. 479-486, qui cite Tallemant des Réaux et le compte-rendu de Jean Loret en octosyllabes (*La Gazette rimée*). Celui-ci indique que c'est au retour du temple que le drame a eu lieu, faisant soixante-treize victimes. Seules seize personnes ont survécu. Le journal signale la mort de « deux jeunes seigneurs de Gascogne » fils du Sieur Pardaillan. Voir aussi l'article de Jacques Pannier « Comment on allait de Paris à Charenton », *BSHPF*, Paris,

Licence CC BY-NC-ND 3.0

sermon sur un passage de l'*Évangile de Luc* (13, 1-5) qui raconte l'effondrement de la Tour de Siloé. Le sermon se présente d'abord comme un texte de consolation, le pasteur commençant par montrer que la mort des fidèles dans l'accident[1446] n'a pas été causée par leurs péchés. Ils n'étaient pas plus grands pécheurs que les autres et d'ailleurs, souligne Drelincourt, on en fait partout le constat dans les Écritures, les bons sont autant soumis aux épreuves que les méchants. Toutefois, le pasteur évoque un « chastiment exemplaire[1447] » qui invite à la réflexion et à la méditation. La mort donne lieu aux traditionnels développements sur la vanité des hommes : « [les] hommes […] ne pensent qu'à amasser des biens & des richesses, pendant que la mort les talonne, & que l'Enfer ouvre sa gueule pour les engloutir[1448]. » Il invite à l'examen d'*exempla*, comme celui du serviteur fidèle qui veille et attend son maître, rapporté par Matthieu 24, 46, et s'appuie sur des citations essentiellement tirées de l'*Ecclésiaste* et de l'*Apocalypse*. Après avoir rappelé le caractère ambivalent de la mort (« Ainsi une même mort est aus uns la gueule du puits de l'abysme, & aus autres c'est la porte du Paradis »), le pasteur fait évoluer le discours. Le début du texte a démontré que les victimes du naufrage n'étaient en rien plus coupables que d'autres, mais Drelincourt expose l'idée que la cause de la mort, puisqu'il y en a une raison, est davantage à chercher du côté des rescapés, de l'assemblée présente et de ses péchés :

> Mais je crains fort que nos pechez n'ayent attiré la vengeance du Ciel ; et que nous n'ayons que trop de sujet de dire comme ce Prophete, que nous sommes cause de ce naufrage[1449].

Le pasteur en profite pour critiquer l'attitude des fidèles qui est loin d'être exemplaire : après avoir tancé ceux qui ne suivent pas assez régulièrement le prêche, il s'attaque aux attitudes peu convenables qu'il peut observer dans le temple :

> I'avois presque oublié un defaut à quoy je ne pense jamais sans fremir, & que je considere comme un peché criant. C'est que durant la priere plusieurs ne se metent point à genous, & ont des gestes si peu honnestes qu'ils auroint honte de comparoitre de la sorte devant le Roy. […] Enfin, je ne me saurois empescher de reprendre ceus qui sans une necessité urgente, sortent de ces saintes Assemblées avant que d'avoir receu la benediction que Dieu donne à son peuple par la bouche de ses Ministres. Et n'estoit que je ne veus point faire saigner une playe que j'ai entrepris, avec l'aide de Dieu, de consolider, je dirois que ce defaut a été cause en partie du malheur que nous deplorons aujourd'huy[1450].

Librairie Fischbacher, 55e année, 1906. Jean Daillé, ministre à Charenton, dans une lettre du 24 février 1654 adressée à François Turretini, évoque « le funeste accident », *Correspondance de Jean Daillé (1594-1670). Ministre à Charenton*, présentée par Jean-Luc Tulot, http://jeanluc.tulot.pagesperso-orange.fr/Daillepere.pdf, p. 121.

[1446] Une quarantaine, selon lui.

[1447] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur selon S. Luc. Chap. 13 », R2, p. 367.

[1448] *Ibid.*, p. 369.

[1449] *Ibid.*, p. 392.

[1450] *Ibid.*, p. 415-416.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

La critique est sévère, et d'autant plus brutale que les remarques de ce genre sont rares, les pasteurs se contentant souvent de réprimander de manière générale. Il rappelle aussi que les noyés sont morts dans la souffrance :

> Et nous ne pouvons pas dire à Dieu avec Ieremie, Tu les as frapez, & ils n'ont point senty de douleur. Car plusieurs en ont senty de si vives douleurs, que leur cry a retenty jusques au Ciel.

Le pasteur suscite un terrible processus de culpabilisation pour servir la leçon. En péchant, l'homme risque d'attirer la colère de Dieu, qui peut se traduire par la mort de ses proches ; en somme, l'homme par ses péchés est en quelque sorte responsable de la mort d'autrui. Pour autant, il ne faut ne pas se laisser aller au désespoir et, en cette circonstance, il est nécessaire de prendre exemple sur Job, et de s'en remettre à la Providence. Les éléments d'explication, mais aussi d'argumentation, alternent : tantôt il s'agit de souligner l'imprudence d'utiliser un moyen de transport aussi périlleux que la navigation en plein hiver, tantôt Drelincourt insiste sur le caractère aléatoire de la mort (des infirmes ont survécu, des hommes robustes sont morts) pour bien montrer que Dieu seul décide de rappeler à lui tel ou tel fidèle. Pas de purgatoire, les âmes sont au ciel :

> O ames bien-heureuses ! si nous pouvions voir les Cieus ouverts, & la gloire dont vous etes couronnées […] nos plaintes & nos regrets se changeroient en loüanges & en action de graces[1451].

Enfin, le sermon s'achève sur deux tableaux, celui des morts et des châtiments possibles, et celui de la résurrection des corps (thème d'autant plus délicat à aborder que certains corps n'ont pas été retrouvés, nous dit le sermon) et des « délices éternelles ». La fin du monde, le Jugement dernier, ne sont pas toujours évoqués de manière effrayante et la part menaçante du discours eschatologique n'est pas exclusive. Le sermon, prononcé dans des circonstances exceptionnelles, fait appel aux émotions de manière très forte, plongeant l'auditoire tour à tour dans l'effroi et dans le réconfort. Cette stratégie du discours qui passe par la convocation de sentiments contradictoires est aussi une caractéristique des sermons protestants pour le jour de jeûne que nous nous proposons d'examiner.

E. Les sermons pour le jeûne

Pratiqué depuis l'origine de l'Église chrétienne[1452], le jeûne est considéré avec méfiance, au XVIe siècle, par Luther (*Sermon sur les bonnes œuvres*), qui le critique

---

[1451] *Ibid.*, p. 403.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

sévèrement. Ce n'est pas tant la pratique en elle-même qui est foncièrement rejetée que son caractère obligatoire. La doctrine de la justification par la foi seule s'accorde en effet assez mal avec l'idée d'une obligation systématique du rite pénitentiel. Calvin, de son côté, opposé à la pratique individuelle du jeûne, encourage néanmoins sa pratique collective. Au XVIIe siècle, en France, les périodes de jeûne régulières pendant le Carême et l'Avent ne sont pas pratiquées par les Églises Réformées, mais de courtes périodes de repentance, dont une des manifestations est le jour de jeûne, sont imposées au fidèle. Lors de cette journée, le fidèle assiste à une succession de sermons qui le tancent, l'admonestent et le consolent. L'instruction est évidemment toujours au cœur du sermon, mais le sermon pour le jour de jeûne est, de loin, celui qui, dans la prédication réformée, vise à émouvoir les âmes et à agir sur les passions. Pierre Du Bosc, dans l'épître dédicatoire de son sermon « Les larmes de saint Pierre », l'explique :

> Les ieusnes se celebrants expres pour toucher extraordinairement les consciences, on doit ce me semble faire entrer dans les predications de ces iournées solennelles tous les suiets qui sont capables de faire impression sur les coeurs, & particulierement ceux sur lesquels on sçait que les auditeurs ont besoin d'avertissement ou de censure ou de remontrance.

Prêchant un jour de jeûne, Drelincourt indique qu'il est le troisième à prendre la parole. Il annonce qu'après les deux sermons entendus, sermons pleins de « frayeurs », il va tâcher de consoler en versant sur les plaies non plus « le sel & le vinaigre de la loy » mais « le vray baume de l'Evangile[1453] ».

La pratique du jeûne en tant qu'abstinence de nourriture est rappelée dans les sermons, puisqu'il est fait allusion aux ventres vides des fidèles. C'est qu'en effet le sermon doit servir de nourriture. Si les corps sont vides, les esprits doivent être sustentés par la Parole divine, rappelle Charles Drelincourt dans un sermon de 1636 : « l'homme ne vit pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu[1454] ». Toute la journée du jeûne est consacrée à la lecture de livres bibliques, à des prières, à des chants, et à l'écoute de sermons, généralement au nombre de trois. On trouve le programme d'une telle journée dans certains livres de prières. Dans les exordes, des allusions sont faites à la succession des sermons et à la place qu'occupe celui qui est en train d'être prononcé dans le programme de la journée. Ainsi le sermon de 1662 de Drelincourt est le troisième et dernier, comme il l'indique lui-même :

[1452] On trouve des traces du jeûne dès le Ier siècle, il est institutionnalisé au IVe siècle par le concile d'Hippone (393) – notamment le jeûne eucharistique. Des jours de jeûne obligatoires sont mis en place.
[1453] Charles Drelincourt, « La Repentance de l'Enfant prodigue », R3, p. 49.
[1454] Charles Drelincourt, « Sermon pour le Iûne », R1, p. 282.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> L'indisposition survenüe à l'un de mes Collegues, m'ayant obligé contre mon atente, à monter aujourd'huy en cette chaire, j'ai creu que pour la clôture de ces exercices sacrez, je ne pouvais rien choisir de plus convenable que ces paroles du Prophete[1455].

Quant au sermon de Ferry de 1645, qui est lui aussi le troisième de la journée, c'est son titre qui indique sa place : « Sermon presché en l'Eglise reformee de Mets au Iusne general celebré le Ieudy 4. iour de May, 1645. & prononcé le dernier des trois qui furent faits ce iour là en ladite Eglise. » La place du sermon détermine pour une part son contenu, comme nous le verrons. Le jour de jeûne était annoncé quinze jours avant sa tenue et la date était établie officiellement par les synodes provinciaux ou nationaux ou les consistoires. Certains sermons sont prononcés dans le cadre d'un décret de jeûne national, comme celui de 1645 de Paul Ferry et celui de 1660 de Drelincourt. En ce qui concerne le premier, l'article des Actes du synode national tenu à Charenton en 1645 indique les causes de la proclamation du jeûne : les hommes qui ont abusé de la patience de Dieu, les iniquités dont les hommes se sont rendus coupables, l'endurcissement au péché et son corollaire, l'impénitence. Le propos est très général. Aucun événement particulier n'est à l'origine du jeûne[1456]. De même, le décret publié dans les Actes du synode national de Loudun de 1659 évoque la propagation de l'athéisme, de l'impiété, du blasphème, de l'injustice, de la débauche, de l'impureté, puis se concentre plus spécifiquement sur le constat que vice et corruption n'épargnent pas l'Église Réformée[1457].

On assiste à une intensification de la pratique du jeûne de 1626 à 1660. Dans cet intervalle, tous les synodes nationaux y appellent – il est vrai que ces synodes s'espacent de plus en plus car les autorisations données par le pouvoir royal sont moins fréquentes ; dans cette période, on compte cinq synodes nationaux, celui de 1659 étant le dernier autorisé. Entre temps, des jeûnes locaux ont été décrétés (en 1636, 1658 et 1662) par les consistoires ou par les synodes provinciaux qui se réunissent une fois par an. Enfin sont parfois invoqués des motifs particuliers, par exemple la défaite de Corbie en 1636, événement qui inquiète la population française en général, surtout dans le Nord. Ce motif n'étant pas polémique, il peut donc être explicite. D'ailleurs, dans sa publication, le sermon en question ne se présente pas seul, il est accompagné d'un *Avertissement* qui fait état de la situation militaire des troupes françaises au moment où le sermon est prononcé (le 21 août 1636) et de l'inquiétude des

---

[1455] Charles Drelincourt, « Le Buisson d'Horeb », R3, p. 546.
[1456] Jean Aymon (éd.), *Tous les synodes nationaux des Eglises Reformées de France*, La Haye, Charles Delo, 1710, p. 499.
[1457] *Ibid.*, p. 682.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Parisiens devant l'avancée des troupes espagnoles, ainsi que d'une *Prière faite après l'action* qui reprend, pour partie, les motivations du jeûne.

Dans un sermon de 1660 de Charles Drelincourt, il est fait allusion aux persécutions dont sont victimes les Églises Réformées, mais de manière prudente, peu marquée. D'ailleurs, le synode national de 1620 rappelle que le sermon n'a pas à exploiter de matière politique[1458]. Dans son sermon, Drelincourt écrit :

> [...] nous sommes la faiblesse & l'infirmité même ; cependant nous avons plus d'ennemis que de cheveux en tete. Tout le Monde est sur nos bras […] nous avons à vivre au milieu d'un grand peuple, qui, faute de nous connoître, est pour la plûpart, enflamé de colere contre nous, & qui nous engloutirait en un moment, si Dieu n'avait donné des bornes à l'Ocean[1459].

Dans ce sermon, il s'agit de pleurer sur les malheurs de la communauté réformée, bien qu'il n'y ait pas d'allusions claires et explicites, dans le décret du jeûne (synode national de Loudun), aux persécutions, dont font l'objet les protestants à cette date – sans doute par prudence. Enfin, dans un sermon de 1662, il est question de réconcilier la communauté réformée divisée, mais aussi de lui montrer le soutien de Dieu face aux persécutions dont elle est victime depuis un an.

1. Les particularités d'un sermon d'exception

Le jour de jeûne est occasionnel et exceptionnel, comme il est indiqué dans la *Discipline des Églises réformées de France* et rappelé par les synodes. La *Discipline* suggère dans son article III du chapitre dixième (« Des exercices sacrés de l'assemblée des fidèles ») :

> En temps d'âpre persécution, ou de peste, ou de guerre, ou de famine, ou autre grande affliction ; item quand on voudra élire les ministres de la Parole de Dieu, et quand il sera question d'entrer au Synode, on pourra, si la nécessité le requiert, à certain jour ou plusieurs, dénoncer les prières publiques et extraordinaires, avec le jeûne toutefois sans scrupule et superstition, le tout avec grande cause et considération […].

Le synode d'Alès de 1620, par exemple, examine une demande faite par la province d'Anjou pour savoir s'il ne serait pas bon de célébrer un jeûne lors de l'ordination d'un pasteur. La réponse fournie est négative : le jeûne deviendrait systématique, perdrait son caractère d'exception, ce qui ne semble pas conforme au règlement établi. Ce caractère d'exception est rappelé dans les textes. Il s'agit certainement aussi de souligner ce qui distingue la pratique du jeûne protestant de celui des catholiques : « C'est ce qu'il fait [Dieu nous prévient du châtiment qui nous attend] encore aujourd'huy, *d'une façon extraordinaire*,

---

[1458] « Il est defendu à tous les Pasteurs de mêler dans leurs Predications (qui ne doivent avoir que la Parole de Dieu pour Matiere) aucun Discours d'Afaires Politiques » (Article VI, p. 152).
[1459] Charles Drelincourt, « Sermon sur le Prophete Ozée », R3, p. 308.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

en les [les pécheurs] conviant au sac & à la cendre[1460]. » La publication des sermons de jeûne, et notamment le fait qu'ils soient parfois publiés à part, témoigne de leur caractère d'exception : le sermon de Drelincourt de 1658 fait par exemple l'objet d'un tiré à part intitulé *La Repentance de l'enfant prodigue*. Ces sermons sont aussi rassemblés dans des recueils[1461] spécifiquement dédiés à ces journées.

Le texte de l'Ancien Testament est privilégié : *Psaumes*, *Livre des Juges*, *Jérémie*, *Osée*, *Lamentations*[1462], ce qui est remarquable quand on sait que la plupart des sermons protestants publiés ont pour support le Nouveau Testament[1463] ; ce choix est pourtant logique au regard du caractère pénitentiel de ce type de sermon, leur thématique principale étant le péché et la colère de Dieu. L'Ancien Testament est donc particulièrement approprié pour leur servir de support. Et en effet les sermons évoquent les manifestations de la colère divine qui frappe les hommes, notamment par la destruction de villes, avec l'exemple récurrent de Sodome[1464], ou la menace de la destruction, avec Jonas et Ninive[1465]. Or cet aspect entre en résonance particulière avec le contexte du sermon de 1636, quand après le siège de Corbie les Parisiens craignent pour leur ville. Cette résonance est aussi présente dans celui de 1662, où Drelincourt évoque la destruction, non pas d'une ville, mais du temple de Charenton en 1621[1466]. Le psaume, quant à lui, est une prière de supplication et on comprend son choix pour évoquer le jeûne.

2. Le sermon pour le jour de jeûne comme exercice de la foi

Le sermon pour le jour de jeûne est l'occasion de longs développements sur la vanité de l'homme : l'homme est un être insignifiant : « Nous qui ne sommes que poudre & cendre, qui

---

[1460] Charles Drelincourt, « La Bourgeoisie du Ciel », R2, p. 307. Nous soulignons.

[1461] Par exemple, *Sermons faits au jour du iusne celebré à Charenton pour la prosperité des armes du Roy, le Ieudy 21 Aoust 1636*, Genève, Jean de la Planche, 1637. Sont rassemblés à l'intérieur (dans l'ordre) les sermons de Jean Mestrezat, de Charles Drelincourt, de Jean Daillé et enfin, un sermon de Jean Maximilian de l'Angle, pasteur à Rouen, prononcé à Quevilly le même jour.

[1462] On remarquera l'exception que constitue, à ce titre, le sermon de Drelincourt de 1658, prêché sur la parabole de l'enfant prodigue (Lc 15, 11-32), choix logique néanmoins dans la mesure où ce sermon se présente plus comme une consolation que comme une admonestation : c'est le dernier des trois sermons de la journée. Le choix du Nouveau Testament s'explique aussi par le calendrier, le pasteur devant préparer à la cène de la semaine suivante (Pâques).

[1463] À titre d'exemple, sur les trente-sept sermons de Charles Drelincourt, onze seulement, soit un peu moins d'un tiers, ont pour texte un verset de l'Ancien Testament.

[1464] Charles Drelincourt, « Sermon sur le pseaume XL », R1, p. 265.

[1465] *Ibid.*, p. 264.

[1466] La mort du duc de Maine au siège de Montauban provoque en représailles l'incendie du temple.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

habitons en des maisons d'argile, & qui somes consumez à la rencontre d'un vermisseau[1467] » – que le pasteur met en opposition avec Dieu tout puissant : « A son égard les plus relevez de tous les hommes, ne sont que comme des vers de terre, & des sauterelles[1468] ». Les occupations de l'homme sont vaines : il ne pense qu'à l'attachement matériel, à la satisfaction de ses désirs corporels et temporels. Le ministre encourage l'homme à rompre les chaînes qui le rattachent au monde. Ainsi le lien est-il le thème général du sermon de 1660, décliné en trois parties : les liens du péché à combattre, les liens du jugement qui nous rattachent encore à Dieu, enfin les liens de la grâce de Dieu qui nous sauvent. La première partie est donc consacrée aux liens qui attachent le chrétien au péché. Le pasteur amplifie l'image biblique pour dresser un tableau assez frappant et troublant de l'assemblée présente devant lui.

> Si ces liens & ces chaines estoient visibles, on verrait un étrange spectacle. Car dans ce Temple même, les uns trainent les liens de leur avarice ; les autres y trainent les liens de leur luxure ; & les autres, les liens de leur vanité, de leur ambition & de leur orgueil. Nous en verrions qui trainent les chaines ardentes de leur envie, de leur haine & de leur animosité ; Et enfin, nous verrions avec horreur, que tel est estimé dans le Monde, & même dans l'Eglise qui traine tous ces mal-heureus liens & toutes ces chaines infames[1469].

Le sermon « pour le Iûne celebré à Charenton le Ieudy 21 Août 1636 » est aussi intégralement consacrée à cette notion. Il est prêché sur les versets 13 et 14 du psaume 60 « *Donne nous ton secours pour sortir de détresse : car le secours de l'homme est vanité. Nous ferons proüesse en Dieu, & il foulera nos ennemis.* » Le mot « vanité » est récurrent sur deux pages de la manière suivante : « Qu'est-ce de toutes les richesses de la terre ? Vanité. […] Qu'est-ce de la gloire & de la pompe du monde ? Vanité […] Enfin, qu'est-ce du secours de l'homme & de toute son assistance ? Vanité[1470]. » La dernière phrase, la phrase conclusive de cette partie, est le verset de l'*Ecclésiaste* : « Vanité des vanitez, tout est vanité[1471]. » Les sermons pour le jour de jeûne, « jour de deuïl et de mortification[1472] » s'organisent donc autour d'une mise en tension de l'effroi et de la consolation. Et en effet le pasteur a la charge d'admonester, voire de provoquer des sentiments de frayeur : dans le sermon de 1636, Drelincourt évoque un Dieu « armé de foudres & de flames, & qui s'est revêtu de jalousie & de vengeance[1473] ». Il renvoie à la toute puissance de Dieu et convoque dans une même phrase

---

[1467] *Ibid.*, p. 261.
[1468] Charles Drelincourt, « La Bourgeoisie du Ciel », R2, p. 329.
[1469] *Ibid.*, p. 349-350.
[1470] Charles Drelincourt, « Sermon sur le pseaume XL », R1, p. 283-285.
[1471] *Ibid.*, p. 294.
[1472] Charles Drelincourt, « A Madame Hervart », R3.
[1473] Charles Drelincourt, « Sermon sur le pseaume XL », R1, p. 257.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

les anges « qui sont armez de glaives flamboyans » (Gn 3, 24) et les anges faucheurs qui moissonnent la terre (Apo 14 et 7). Il ajoute :

> Il [Dieu] nous peut visiter de peste, de famine, & de mortalité : Metre au milieu de nous un esprit de trouble & de division : Faire qu'un chacun mange la chair de son bras ; & que nous dechirïons nous-mêmes nos propres entrailles[1474].

Ces images très fortes tirées de la Bible (Is 9), visent à induire l'attitude pénitentielle propre à favoriser la conversion. Toutefois, il s'agit aussi de consoler et c'est le dernier sermon qui s'en charge : « il est temps que nous tâchions d'essuyer vos larmes, & de vous faire embrasser les cornes de l'autel[1475] ». La consolation est éminemment liée au thème de l'Alliance : le mot est présent dans tous les sermons ; le pasteur peut rappeler aussi plus ponctuellement le symbole de l'arc-en-ciel qui y est associé. Plus souvent, c'est la figure paternelle qui met en avant les liens d'affection : Dieu est « un Pere debonnaire & charitable », un père qui aime et qui, par voie de conséquence, châtie ; c'est d'ailleurs là la preuve de son amour. Dans cette perspective la bonté du père du fils prodigue est volontiers rappelée.

À l'intérieur de ce discours argumentatif, voire injonctif, se glissent de longs récits tirés des épisodes de l'Ancien Testament, destinés à illustrer les propos tenus. En racontant l'histoire d'Israël par le rappel d'un certain nombre d'épisodes bibliques, pas toujours tirés des livres des prophètes, les pasteurs ne cherchent pas seulement à contextualiser la citation du verset qui sert de support au sermon ; ils ne cherchent pas seulement non plus à expliquer, à instruire, à enseigner ; ils offrent, en réalité, une véritable confession de foi. En rappelant par exemple les épisodes de la traversée de la Mer rouge, les batailles contre les Assyriens, ou encore les infidélités et les tentations idolâtres des royaumes d'Israël ou de Juda, ils inscrivent les malheurs des contemporains dans une histoire, dans une tradition, et construisent ainsi un lien entre l'histoire contemporaine et l'histoire d'Israël. Une chaîne est établie par cette transmission orale du texte vétérotestamentaire. C'est le sens de différents passages de sermons qui s'apparentent à de longues listes, par exemple celui sur les armes considérables dont Dieu dispose :

> Il a les flots de la mer rouge à son commandement pour ensevelir Pharaon & son orgueil [Exode 14]. Il a la terre pour engloutir Coré, Datan & Abiram, & tous ceus qui adheraient à leur maudite rebellion [Nomb. 26]. Il a les flames pour devorer Nadab & Abihu qui se présentoient devant sa face avec un feu étrange [Lévitiq. 10]. Il a les foudres & la grêle pour assomer les Amorrhéens qu'il avoit mis à l'interdit [Iosué 10]. Il a des lions pour metre à mort ceus qui violent son ordonnance [1 Roys 13 & 20]. Il a les ours pour

---

[1474] *Ibid.*, p. 258.
[1475] Charles Drelincourt, « Le Buisson d'Horeb », R3, p. 547.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

dechirer les garnemens de Bethel qui se moquaient de son Prophete [2 Roys 2]. Enfin, il a les Anges pour fraper les Premiers-nez d'Egypte, & pour defaire la prodigieuse armée des Assyriens [Exode 12][1476].

Le sermon pour le jour de jeûne montre par sa facture, par son déroulement, par sa manière de mêler argumentation et narration que confesser sa foi ne se réduit pas au credo, que c'est aussi s'inscrire dans l'histoire du Salut. Dans ce genre particulier de sermon, le pasteur a pour rôle de resserrer le lien distendu entre Dieu et les hommes.

La prédication ne fait pas l'économie du recours aux passions. L'alternance entre *deploratio* et *consolatio* est indispensable pour motiver, chez le fidèle, un abandon complet à Dieu. Le discours eschatologique, non dénué d'images effrayantes, tient une place non négligeable sans pour autant que l'on puisse constater que c'est le sentiment de la peur qui prédomine dans les sermons de notre corpus. Ce qui nous paraît caractériser plus justement la prédication est cette stratégie paradoxale et significative du discours sur la vanité qui consiste à mettre en tension, systématiquement et de manière répétée, des émotions contradictoires qui se trouvent également prises dans la contradiction de leur nature propre. Les émotions, tout en étant mises à distance, sont sollicitées dans la prédication ; telle est la situation paradoxale dan laquelle se place un discours qui a vocation à convertir. Pour résoudre la difficulté, les prédicateurs s'attachent à distinguer subtilement les émotions saintes des émotions mondaines. Les développements explicatifs que ces distinctions nécessitent obligent les prédicateurs à concentrer davantage leur attention sur leur manière de dire – et d'écrire – contribuant ainsi à un renouvellement de la littérature prédicative.

[1476] Charles Drelincourt, s5, R1, p. 272.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Chapitre 4. La vanité comme concept dynamique

Prêcher est un ordre divin, comme l'indiquent les derniers versets de l'*Évangile de Matthieu* : « Allez donc et instruisez tous les peuples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Et leur apprenant toutes les choses que je vous ai commandées » (Mt 28, 19-20). La prédication apostolique, qui succède à la prédication prophétique et à la prédication christique, fonde la pratique prédicative[1477] en suggérant des modèles et une méthode, celle de la parole inspirée. Les premiers grands prédicateurs furent donc les Apôtres. Mais, dans les textes de notre corpus, ceux qui furent les disciples du Christ n'apparaissent guère et ne sont mobilisés, comme figures de référence, que de manière allusive et de toute façon collective. Pierre est parfois mentionné, parce que ses deux lettres peuvent fournir le texte des sermons, mais il n'est pas évoqué en tant que figure du prédicateur. C'est Paul, désigné dans les sermons comme « l'Apostre », qui est, sans conteste, chez les catholiques comme chez les protestants, la figure dominante, incarnant l'archétype de l'orateur chrétien. Il jouit d'une autorité incontestée dans les sermons, autorité issue d'une longue tradition d'exégèse : le quatrième livre du *De doctrina christiana*, si essentiel dans la théorie de la prédication au XVIIe siècle, est consacré à l'étude stylistique des épîtres de Paul. D'après Françoise Chevalier, les épîtres pauliniennes sont les textes les plus exploités par les prédicateurs protestants[1478], ce que notre corpus confirme. Charles Drelincourt et Pierre Du Moulin fondent chacun un quart de leurs sermons sur un texte de Paul[1479] ; c'est également le cas de deux des cinq sermons de Paul Ferry. Si la doctrine paulinienne fait autorité, la stature de l'orateur est plus complexe – du moins est-elle présentée comme telle. La figure de Paul prédicateur est paradoxale en ce qu'il apparaît, dans les sermons, à la fois comme un piètre et comme un prodigieux orateur[1480]. On reconnaît que l'éloquence de Paul est pauvre : « ce prédicateur sans éloquence et sans agrément », dit de lui Bossuet dans son panégyrique. Et

---

[1477] Gérard Ferreyrolles, « Introduction. Les âges de la prédication », art. cit.

[1478] Françoise Chevalier, « Usages de l'Ancien Testament dans la prédication réformée au XVIIe siècle, *Annoncer l'Évangile, op. cit,* p. 113-128.

[1479] Sur les 37 sermons, répartis en trois recueils, de Charles Drelincourt, 9 sont prêchés sur une épître de Paul, le deuxième texte biblique le plus sollicité dans la prédication de Drelincourt étant le Psautier. Dans les dix décades de Pierre Du Moulin, 26 sur 100 sont prêchés sur Paul.

[1480] Laurent Susini, « Paradoxes de la représentation de saint Paul orateur dans la seconde moitié du XVIIe siècle », *Le Temps des beaux sermons, op. cit.*, p. 102-116.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pourtant, la parole de cet homme a converti des peuples entiers. L'efficacité est donc bien au cœur de la prédication ; mais celle-ci doit se montrer vigilante et se garder de deux écueils : la « parole inutile » (Mt 12, 36) et la parole vaniteuse. Pour parer à ses deux éventualités, aussi détestable l'une que l'autre, la prédication place au cœur de son discours l'expression de la Vérité et fustige le mensonge. Or la Vérité, qui relève du sacré, est ce qui se dit, non pas tant par la parole, toujours suspecte de dérives, mais par le silence, voie d'accès à l'essence même du message et à la présence de Dieu. La méditation est donc le prolongement nécessaire de la prédication qui, par l'exercice du feu purificateur de son discours, a nettoyé le cœur du fidèle des impuretés mondaines. Or, si le silence est privilégié pour contrer le danger de la vanité, il n'en reste pas moins que la nécessaire diffusion de la parole implique non seulement son oralisation mais aussi sa publication écrite qui répond parfois à des préoccupations parfois plus stratégiquement auctoriales ou mondaines qu'à un souci strictement spirituel. Le paradoxe de la vanité s'exerce aussi à ce niveau. C'est en réalité dans sa relation au temps que la prédication peut résoudre ses contradictions et ses paradoxes afin de conjurer le néant de sa parole. La publication écrite, en inscrivant le sermon dans une postérité, peut certes agir en ce sens mais c'est surtout dans l'énoncé même de sa parole que la prédication peut trouver les ressources les plus efficaces. En conjuguant et en concentrant les temporalités, en donnant à voir tous les temps dans un seul, elle s'inscrit dans une atemporalité qui entend défier le risque de l'éphémère.

I. Contre une parole vaine

A. Qui parle ?

Tous les prédicateurs s'attachent à rappeler qu'il ne faut pas se « prescher soy même », selon le principe formulé par Paul dans sa lettre aux Corinthiens (2 Cor 4, 5). Eux-mêmes se représentent en passeurs de la parole sacrée. Les prédicateurs s'appuient sur le texte néotestamentaire, où les remarques sont récurrentes à ce sujet, et qui valide l'autorité de leurs prédications. Ainsi Charles Drelincourt, dans une épître dédicatoire, rapporte-t-il les propos de Paul dans sa lettre aux Thessaloniciens : « Vous avez receu de nous la Parole de la predication de Dieu, non point comme parole des hommes ; mais, ainsi qu'elle est

Licence CC BY-NC-ND 3.0

veritablement, comme Parole de Dieu[1481]. » Les prédicateurs ne cessent de scander que ce n'est pas leur parole qui est donnée à entendre aux fidèles, mais celle de Dieu. Pierre Du Moulin use de questions rhétoriques pour souligner l'évidence : « Car quelle authorité peut avoir un homme qui parle de par soi-mesme ? Et comment parler de Dieu sans parole de Dieu[1482] ? ». L'insistance sur cette Parole divine permet de désamorcer toute accusation de vanité : si c'est Dieu qui parle dans le sermon, alors la vanité de la parole n'est plus à craindre. On comprend mieux, dès lors, l'importance de rappeler la nature et l'origine de cette parole exprimée en chaire. Les prédicateurs sont, en somme, les nouveaux prophètes, chargés de communiquer le message sacré aux hommes. Les allusions aux Prophètes sont donc constantes, sans toutefois que les prédicateurs s'identifient clairement aux grandes figures vétérotestamentaires, ce qui pourrait s'apparenter à une forme d'orgueil. Au début du sermon sur « La Mort des Fideles », Drelincourt amorce toutefois un parallèle entre le prophète Élie et sa propre personne :

> Ie n'ay garde, Mes chers Freres, de comparer ma personne à celle de ce grand Prophete ; Et je confesse que je n'ay que quelque legere étincelle de ce feu celeste dont il etoit tout embrasé. [...] cependant je puis dire qu'il m'est arrivé quelque chose de semblable à ce qui arriva alors à ce saint Prophete[1483].

Tous les prophètes bibliques, petits et grands, sont convoqués, cités, montrés en exemples, et pas seulement celui dont les propos servent de péricopes. Les deux ministères, prophétique et pastoral, ne sont pas équivalents, mais la filiation est clairement suggérée, particulièrement dans les sermons protestants pour les jours de jeûne. Le pasteur apparaît alors comme une sorte d'épigone du prophète biblique, un héraut chargé de prévenir le peuple du mécontentement de Dieu. Il est celui qui invective en dénonçant les péchés, celui qui guide et donc appelle à la conversion, enfin celui qui console – donc qui annonce le Salut. De la même façon que Dieu a envoyé ses Prophètes pour prévenir Israël, il envoie ses « Serviteurs » (les ministres) avertir la communauté qu'elle a suscité la colère divine. D'ailleurs, comme leurs prédécesseurs, les pasteurs ne sont pas entendus, leur message est rejeté. Ils regrettent le peu d'efficace de leur parole, faisant par exemple référence aux jeûnes précédents qui n'ont pas été suivis d'effets :

[1481] Charles Drelincourt, « A Messieurs Heudelot, Seigneurs de Precigny, Et aux autres Fideles de la Ville de Langres & des environs », R3, n. p. La même citation se lit dans le sermon intitulé « Le Buisson d'Horeb », R3, p. 549.
[1482] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 111.
[1483] Charles Drelincourt, « La Mort des Fideles », R2, p. 826.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> [...] avons-nous maintenant d'autres choses à promettre, que celles, que nous luy avons non seulement promises, mais jurées en tous nos Iusnes precedens ? Ou croyons nous qu'il ait oublié que nous n'avons tenu pas une[1484] ?
>
> Mais, helas, je crains fort que tous vos Pasteurs n'ayent sujet de dire avec le Prophete Esaïe, *J'ay travaillé en vain ; & j'ay usé ma force pour neant* [Esaïe, 49]. I'aprehende grandement que ce jeûne ne soit semblable à celuy que nous avons celebré il n'y a pas long-temps, & après lequel chacun est retourné à son train ordinaire, & s'est abandonné à sa passion[1485].

Mais ils déplorent aussi le manque d'efficacité de la parole pastorale en général :

> Nous aymons mieus les friandises & les delicatesses du Monde ; Et nous demandons des presches non pas qui rassasient nôtre ame, ou qui touchent nos consciences & qui poignent nos cœurs : mais qui delectent nos sens, & qui chatoüillent nos oreilles[1486].

Toutefois, le pasteur se distingue du prophète et ne s'assimile pas complètement à lui : d'une part, il l'évoque à distance ; d'autre part il utilise le « nous », s'incluant dans les invectives au lieu d'admonester de manière distanciée comme le fait le prophète. Il fait partie de la communauté et ne se place pas au-dessus.

Canal, medium, les prédicateurs se présentent comme des réceptacles, des « tabernacles », aiment à préciser les pasteurs ; pour Pierre Du Moulin, « la parole de Dieu que nous recueillons, est une manne qui nous tombe du ciel[1487] ». L'image vétérotestamentaire de la nourriture céleste, utilisée par les pasteurs à maintes reprises, souligne bien la nature de cette parole, simple mais salvatrice. Dans la prédication catholique, la Parole est plutôt présentée sous sa forme la plus forte. Dans le sermon d'ouverture de son *Missionnaire de l'Oratoire*, le père Lejeune présente la puissance de la Parole de Dieu à travers ses trois grandes manifestations : le Verbe créateur, le Verbe incarné et le Verbe prêché, donnant ainsi une légitimité irréfutable au discours porté par le prédicateur.

> Car comme Dieu a creé les hommes par sa parole toute-puissante, comme il les a rachetez par sa parole incarnée, comme il les sanctifie par les paroles sacramentelles, il a coutume de les convertir & perfectionner par sa parole escrite ou preschée, parce que le remede le plus efficace pour ramener au bon chemin les ames égarées, c'est la parole de Dieu[1488].

Le Père aveugle décline ici une typologie de la parole divine : la « parole toute-puissante », celle à l'origine de la Création ; la « parole incarnée », qui renvoie à Jésus-Christ le rédempteur ; enfin « les paroles sacramentelles », celles de la liturgie. La Parole de Dieu, qui

---

[1484] Paul Ferry, « Sermon sur la mort du Roy Louys XIII. », *Quatre sermons*, p. 175.
[1485] Charles Drelincourt, « Le Buisson d'Horeb », R3, p. 547.
[1486] Charles Drelincourt, « Le combat de l'Ame Fidele », R1, p. 102.
[1487] Pierre Du Moulin, s1, D9, p. 5.
[1488] Jean Lejeune, Sermon I. « Que la mission & le bon usage qu'on en fait, est une marque de predestination », *Missionnaire*, t. I, p. 19.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

rassemble ces fonctions, se déploie dans la « parole écrite ou prêchée », celle de la Bible, de la Tradition et des sermons.

À ce titre, les citations bibliques jouent un rôle de premier plan. Elles donnent à entendre, à lire la Parole divine, encore peu accessible à certains fidèles. Ces citations occupent une place très importante dans le sermon protestant, qui prend souvent la forme d'une mosaïque de versets ajustés les uns aux autres, ou plus exactement d'un centon[1489]. Le pasteur associe, agence les citations de manière à en éclairer le sens et à justifier les différents points de son argumentation. Il lui arrive de disparaître complètement derrière des pans entiers de citations scripturaires, cédant volontairement la place à l'Écriture, conformément à la méthode revendiquée ; mais la nécessité de prêcher le ramène dans le discours.

Le locuteur manifeste effectivement sa présence dans les sermons. Les prédicateurs s'en justifient parfois, mais pas de manière systématique ; c'est que l'emploi du « je », quand il renvoie au prédicateur lui-même, a de multiples fonctions dans le sermon. Il est bien entendu présent pour livrer une interprétation personnelle du texte : « Mais pour moy, j'estime qu'il faut entendre quelque chose de plus relevé[1490] », affirme Drelincourt au sujet d'un passage du second livre de Samuel. Il apparaît aussi au moment de souligner les articulations du discours : « Maintenant donc, tres-chers-Freres, ie vien à ce que nous devons faire[1491]. » Bossuet confie : « Il me semble que je suis ici obligé de me contredire moi-même, et de détruire en cette dernière partie ce que j'ai établi dans les deux autres[1492] ». Cette phrase d'ouverture de la troisième partie d'un sermon relève de l'artifice rhétorique car, en réalité, les contradictions dont il parle n'en sont pas mais sont désignées comme telles pour mieux souligner le danger exercé par Satan. Enfin, le « je » apparaît parfois pour témoigner d'une expérience, livrer une confidence, s'épancher de manière sincère ou artificielle : « Par la grace & misericorde de Dieu, il y a quarante cinq ans que j'ay l'honneur de prescher l'Evangile du sauveur du Monde[1493] » confie Drelincourt au détour d'un sermon ; quant à Ferry, il a, par endroits, des exclamations lyriques : « Helas ! j'avoüe bien pourtant à mon grand regret, mais

---

[1489] Emmanuel Bury emploie le terme au sujet d'un sermon de Jean-Pierre Camus qui accumule les citations bibliques, « Rhétorique et prophétie : la "voix de Dieu" entre *inventio* et *elocutio* dans l'art oratoire sacré à l'époque de Louis XIII », art. cit., p. 266. Il nous semble que le mot s'applique particulièrement bien aux sermons réformés qui se construisent ainsi.
[1490] Charles Drelincourt, « Sermon sur le pseaume XXI », R3, p. 476.
[1491] Paul Ferry, « Sermon presché en l'Eglise Reformee de Mets au Iusne general celebré le Ieudy 4. iour de May, 1645. & prononcé le dernier des trois qui furent faits ce iour là en ladite Eglise », *Quatre sermons*, p. 211.
[1492] Bossuet, « Sermon sur les démons », *Carême des Minimes, O.O.*, t. III, p. 233.
[1493] Charles Drelincourt, « Le Profit des Chastimens », R3, p. 531.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

si le faut il confesser, en deusse-je avoir honte[1494]. » La parole du prédicateur peut clore le sermon, sur une tonalité plus personnelle :

> La bienheureuse Madeleine de Pazi, carmélite, étant sur la fin de ses jours, s'écria, avec un grand sentiment de douleur : Je sors de ce monde sans avoir jamais pu comprendre comme il est possible qu'une créature veuille offenser son Créateur et commettre un péché mortel contre lui. Et moi je sors de cette chaire sans pouvoir imaginer comment il est possible qu'un chrétien ait la hardiesse de ruiner les biens inestimables du Fils de Dieu, de la chasser de sa maison et d'attenter à la vie d'une si haute, si aimable et si redoutable majesté : Dieu nous en garde, messieurs[1495].

L'emploi du présent d'énonciation, renforcé par le pronom tonique, « moi je sors de cette chaire », ajouté à la comparaison avec la figure modélisée de Marie-Madeleine de Pazi, a pour objectif d'agir efficacement sur un auditoire alerté par l'expression du sentiment d'incrédulité du missionnaire. Si c'est bien Dieu qui s'exprime dans la prédication, celle-ci, dès lors, se fait le lieu de l'expression de la Vérité et a vocation à combattre le mensonge.

B. Vérité et mensonges

Exposer la vérité est le rôle du sermon ; c'est cette vérité qui doit mener à la conversion à la religion vraie, titre que revendiquent également les catholiques et les protestants[1496]. Placée au cœur des disputes, la parole est examinée sous tous les angles. Dans la mesure où c'est la Parole de Dieu qui prime, il convient de la citer authentiquement, en s'appuyant sur des traductions autorisées. Les prédicateurs protestants se réfèrent à la Bible de Genève[1497], tout en reconnaissant parfois des qualités à la traduction catholique de Louvain[1498]. L'utilisation de la Vulgate, à laquelle ont recours les prédicateurs catholiques, est condamnée, non seulement à cause du latin, mais aussi en raison des traductions erronées qu'elle contient, qui donnent lieu à des rectificatifs de la part des pasteurs : « Et aussi il faut savoir que cette

---

[1494] Paul Ferry, « Le Fidele mort & vivant », *Quatre sermons*, p. 48-49.

[1495] Jean Lejeune, Sermon XXXI. « Des injures que le péché fait à l'Homme-Dieu », *Missionnaire*, Migne, col. 352.

[1496] Le sous-titre d'un ouvrage de controverse de Paul Ferry, *Le Dernier desespoir de la tradition contre l'escriture*, illustre bien cette revendication : *Où est amplement refuté le Livre du P. François Veron Iesuite, par lequel il pretend enseigner à toute personne, quoy que non versee en Theologie, un Bref & facile moyen de reietter la Parole de Dieu, & convaincre les Eglises reformees d'erreur & d'abus en tous & un chacun poinct de leur doctrine Par Paul Ferry. Ministre de la Parole de Dieu en l'Eglise de Mets*, Sedan, Jean Jannon, 1618.

[1497] Daniel Lortsch, *Histoire de la Bible en France*, Paris, Société biblique britannique et étrangère, 1910, p. 128-129. La Bible de Genève est la version remaniée par Jean Calvin et Théodore de Bèze de la traduction de Pierre-Robert Olivétan (1535) publiée pour la première fois en 1560 par Jean Calvin à Genève. On utilise à Charenton la traduction de Théodore de Bèze (1588).

[1498] Dans « Tu es Pierre », Drelincourt écrit : « c'est le même mot que cét Evangeliste employe ailleurs, lors qu'il parle de la maison qui resiste aus vens les plus impetueus & aus torrens les plus rapides, parce qu'elle est bastie *sur une pierre* : c'est à dire *sur un rocher*, comme nôtre Bible & celle de Louvain l'ont fort bien traduit », « Tu es Pierre », R2, p. 202.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

particule *en* n'est point dans le Grec qui est la langue de l'Evangeliste et qu'il y a simplement que *personne ne luy donnoit*[1499]. » Les interprétations des textes sacrés sont aussi contestées. Ainsi Drelincourt, dans son sermon sur les noces de Cana, s'élève contre la lecture qu'en font les catholiques, qui affirment que l'épisode raconterait les noces de Jean l'Évangéliste. Et il ajoute : « Mais il est aisé à reconnoitre que c'est une fable ridicule », ajoutant même qu'il s'agit d'une « grossiere imposture[1500] ». Pierre Du Moulin, quant à lui, fustige « ceux qui repaissent le peuple de fables[1501] ». Les accusations de mensonges, d'impostures et de falsifications figurent en grand nombre dans la prédication protestante, coutumière de cet exercice.

La polémique est moins présente dans la prédication catholique, en raison du quasi-monopole qu'elle exerce dans la société. Moins menacée, elle prend moins la peine d'attaquer. D'autre part, la polémique n'est que tolérée – elle peut s'exprimer avec plus ou moins de vigueur selon les temps de la prédication – et ne participe pas, officiellement du moins, à l'édification du chrétien. Le registre polémique doit être évité, car il est jugé incompatible avec le caractère sacré de la prédication. Bossuet ne lui accorde qu'une place marginale – la station de Carême ne s'y prête pas : il peut fustiger les libertins de son auditoire[1502], mais la question des hérétiques n'est pas abordée[1503]. En revanche, le missionnaire qu'est Lejeune ne peut évidemment s'en dispenser dans l'entreprise de reconquête confessionnelle qui est la sienne. Cette dimension est en effet attendue dans les sermons de mission, qui ont vocation à combattre les partisans de la religion adverse. On a dit souvent que la controverse était venue se substituer aux guerres de Religion du siècle précédent, qu'elle était, en quelque sorte, le prolongement de l'opposition entre catholiques et protestants, mais dans une expression pacifiée. Déplacée, la violence n'est plus dans les actes, mais dans les discours[1504]. Les prédicateurs s'attaquent mutuellement par livres interposés, ce

---

[1499] Charles Drelincourt, « La Repentance de l'Enfant prodigue », R3, p. 63. Dans l'*Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse* (1671), Bossuet écrit : « Si on retranchait des controverses les chicanes de mots et les équivoques, les objections s'évanouiraient tout d'un coup. » Cité par Nicolas Piqué, « L'éloquence au service de la controverse : exposition de la foi et mystique de l'unité chez Bossuet », *L'Éloquence ecclésiastique, op. cit*, p. 378.

[1500] Charles Drelincourt, « Les Noces de Cana de Galilée », R2, p. 620.

[1501] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 112.

[1502] « Plusieurs murmurent ici contre la sévérité de l'Évangile », Bossuet, « Sermon sur l'enfant prodigue », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 69.

[1503] Il peut parfois y faire allusion comme dans le « Sermon sur les devoirs des rois » du *Carême du Louvre* mais il n'y consacre pas de développement.

[1504] Sur la conversion de la lutte armée en discours de controverse, voir Jérémie Foa qui parle d'une « conversion intellectuelle des violences », « "Aujourd'huy, les disputes se réduisent à disputer comment il faut disputer". Les conférences théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de Religion », *La parole publique*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

qui donne lieu à de longues chaînes de controverse, alimentées par des abjurations et des conversions, et par la restitution – fidèle ou non – de propos entendus lors des sermons. La méthode de prédication préconisée par Lejeune s'inscrit dans la lignée de François de Sales et s'oppose à celle, vindicative, de François Véron[1505].

> Quand vous traittez contre les Heretiques en Chaire, ou avec eux en particulier, que ce soit tousjours avec respect, compassion, tendresse, & témoignage d'affection, leur accordant tout ce que vous pourrez, sans interesser la verité. Abstenez-vous des injures, invectives, & des paroles qui ressentent le mépris[1506].

Sa méthode est apparemment faite de douceur et de respect, mais ce qu'on lit dans ses sermons est parfois aux antipodes de ses conseils. Même s'il recommande la modération, il n'hésite pas à employer le mot d'« hérétiques » pour désigner les calvinistes. Le sermon LIII, « De l'honneur qui est dû aux pères spirituels qui sont les prêtres », est très virulent et entreprend, dès le début, de détruire l'idée – abominable d'après lui – selon laquelle la parole d'un prêtre qui manquerait à ses obligations morales n'aurait aucune valeur, aucune puissance. Il se sert d'un exemple qui donne le ton :

> Et puis quelle conséquence est-ce Il y a quelques prêtres vicieux, donc tous les prêtres sont vicieux, la prêtrise ne vaut rien, et leur Eglise n'est pas la vraie Eglise ? C'est comme si je disais ; Bèse a été un sodomite, et il en a laissé des monuments à la postérité dans ses poésies d'amour : donc tous les ministres sont des sodomites, et les psaumes qu'il a rimés ne valent rien[1507].

L'attaque *ad hominem* contre Théodore de Bèze rebondit sur une autre interrogation, Lejeune renversant l'accusation : « Mais n'y a t-il point de ministres vicieux ? Hélas ! si vous saviez ce qu'ils font en cachette, vous verriez que tout ce qui reluit n'est pas or, et que quand la racine de la foi est gâtée, il y peut bien avoir de belles feuilles, mais point de fruits salutaires à l'arbre. » L'accusation qui passe en premier lieu par une question rhétorique puis par un autre sous entendu relève d'une certaine facilité ; car renvoyer à ce que les pasteurs feraient en cachette sans en dire davantage dispense le missionnaire de précisions, peut-être bien difficiles à donner, et permet de passer par une suggestion plus puissante d'effets qu'une accusation frontale explicite.

La polémique est davantage autorisée dans la prédication protestante qui doit se défendre (par l'attaque) sur tous les plans, pour exister. Samuel Chappuzeau aborde la question une première fois en 1658 :

---

en ville des Réformes à la Révolution, Stefano Simiz (dir.), Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2012, p. 150.

[1505] Le Père Véron n'hésitait pas à entrer dans le temple pendant le prêche pour l'interrompre et interpeller les pasteurs. Voir Samuel Mours, *Le Protestantisme en France au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 31-32.

[1506] Jean Lejeune, « Advis aux jeunes prédicateurs », *Missionnaire*, t. I,n. p.

[1507] Jean Lejeune, Sermon LII. « Des devoirs des enfants envers leurs pères et leurs mères », *Missionnaire*, Migne, col. 604-605.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Pour ce qui regarde la controverse, je souhaite qu'on en use tres sobrement, & lors seulement qu'on ne la peut eviter ; le peu de fruit qui s'en tire, & les seditions qu'elle excite bien souvent, devroient faire perdre aux uns & aux autres la demangeaison d'en parler[…]. Je ne parle point des supercheries & de la mauvaise foy de ces nouveaux Missionnaires, qui apostent des ames viles pour leur faire joüer le personnage de Reformé, & qui decouvrent assez en se defendant si mal & en se rendant si tost, la sotte ruse des maîtres qui les produisent[1508].

Il conseille d'en faire un usage restreint, au motif que le fidèle en retire « peu de fruit » ; mais lui-même ne peut s'empêcher de profiter de l'occasion pour dénoncer de manière vive les agissements de la partie adverse. Il recommande cependant envers les adversaires catholiques – comme Jean Lejeune envers les protestants – la douceur quand la controverse est incontournable :

> Nous ne devons point les imiter dans ces invectives, l'Orateur en sera plus loüable de les traitter civilement, quand le lieu ou son sujet demande qu'il entame quelque controverse ; c'est le plus seur moyen de les adoucir ; il se peut bien passer de les nommer idolâtres, & j'ay connu des honnestes gens de leur communion qui s'abstenoient de même de nous nommer heretiques, & se contentoient de nous appelez pauvres egarez[1509].

La controverse est systématique dans les sermons avant 1635, durant cette période agitée qui fait suite à l'instauration de l'édit de Nantes[1510]. Bernard Dompnier observe, quant à lui, qu'au cours du siècle la production imprimée de controverses diminue, par souci, de part et d'autre – il cite les propos d'un pasteur et d'un évêque –, de ne pas réduire la religion à des discours polémiques[1511], la mauvaise image attachée à ces discours de controverse traversant le siècle. Puis ce type de publication augmente à nouveau à partir de 1670, au moment où le pouvoir resserre son étreinte autour des protestants et instaure peu à peu une politique de répression – jusqu'à la Révocation en 1685. Il est assez naturel que la controverse se manifeste fortement dans les périodes de tensions, et qu'elle soit moins active de 1640 à 1670, c'est-à-dire au moment où la coexistence est plus apaisée. La part de la controverse dans le sermon protestant est pourtant variable. Les objectifs du prêche sont rappelés par Jean Daillé, pasteur à Charenton, en 1654 : « l'enseignement, l'exhortation, la censure, la consolation, la démonstration de la vérité, la réfutation du mensonge, la conduite des âmes et l'administration de la discipline[1512] ». On remarque que « la réfutation des mensonges » n'arrive qu'en sixième position dans la liste ; ce n'est donc pas la priorité et elle semble présentée comme une

---

[1508] Samuel Chappuzeau, « Traicté de la Maniere de bien Prescher », *op. cit.*, p. 18-19.
[1509] *Ibid.*, p. 20.
[1510] Françoise Chevalier, *Prêcher sous l'Édit de Nantes, op. cit.* Elle répertorie à peu près 110 ouvrages de controverse imprimés en moyenne par an.
[1511] Bernard Dompnier, *Le Venin de l'hérésie : images du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*, Paris, Le Centurion, 1985.
[1512] Jean Daillé, *Mélanges de sermons*, Amsterdam, Raveysten, 1654, p. 279, cité par Françoise Chevalier, *Prêcher sous l'Édit de Nantes, op. cit.*, p. 65.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

conséquence de « la démonstration de la vérité ». La place réservée à la querelle, à la controverse dans le sermon, n'est donc pas, en théorie, importante. Or, quand on lit les textes, on observe que le discours didactique glisse très souvent vers le discours polémique, et que les pasteurs veulent défendre leurs positions tout en restant prudents puisqu'ils sont surveillés et risquent des condamnations ; c'est aussi une des raisons de la présence des missionnaires qui doivent convertir mais qui écoutent aussi, surveillent les pasteurs et les populations[1513]. Certains sermons, prononcés dans des circonstances particulières, sont même entièrement consacrés à la controverse, comme le « Sermon fait le Jeudi 29. de Novembre 1640. en présence de deux Capucins. Où est traitté de l'authorité de l'Eglise » de Pierre Du Moulin ; la présence des deux missionnaires dans le temple explique cette orientation polémique. Les sujets de controverse abordés dans le sermon sont nombreux, ils portent sur des points théologiques (la transsubstantiation, le purgatoire, dénoncés comme autant de superstitions), sur des divergences ecclésiologiques (statut et fonction des prêtres, du pape), sur des éléments de morale[1514]. La prière, les exercices de piété, de même que l'utilisation du latin, sont aussi des matières à controverse ; les protestants privilégiant l'intériorisation de la foi, la méditation et la prière personnelles, l'usage du chapelet leur paraît inutile et absurde :

> Mais par les (trop) longues oraisons que Jesus Christ condamne, il entend celles qui ont des paroles superflues, & de vaines redites : auquel rang nous pouvons mettre les oraisons qu'on repete cinquante fois de suite, en tournant des grains ; en langue que celui qui prie n'entend pas[1515].

L'objet, qui n'est pas nommé, est désacralisé ramené à de simples « grains », de même le geste « en tournant » a le même effet, tout comme l'emploi de la périphrase négative désignant le latin. Les catholiques ne prient pas comme il faut, leur parole, répétée en boucle, est vaine, inutile.

Or, comment le discours parénétique peut-il s'accommoder de la controverse ? Comment réussir à concilier l'affirmation de la vérité, l'exhortation au Salut, et la lutte contre les positions adverses ? Enfin, comment prouver la vanité de la parole de l'autre et affirmer la valeur de la sienne ? Ces questions ont certainement dû préoccuper les pasteurs alors qu'ils composaient leurs sermons. Au reste, le constat que le procédé qui consiste à déconstruire les thèses adverses, à les tourner en dérision, est loin d'être efficace pour convertir, et ne permet

---

[1513] Ainsi Pierre Du Moulin doit-il se réfugier en 1621 dans la principauté de Sedan pour échapper à une arrestation. Le pasteur Pierre Du Bosc est contraint à un exil de sept mois en 1664 pour avoir tenu des propos outrageants sur la confession.
[1514] Voir à ce sujet Jean-Pascal Gay, *Morales en conflits. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris, Cerf, coll. Histoire, 2011.
[1515] Pierre Du Moulin, s2, D6, p. 36.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pas forcément d'obtenir les résultats escomptés, est formulé dès le début du XVIIe siècle. En 1609, Pierre de l'Estoile constate, dans son *Journal*, que chacun des deux partis passe plus de temps à invectiver l'autre qu'à exposer la bonne doctrine :

> [...] ceux de Charenton […] déclamans contre les abus et les superstitions de l'Église romaine, font, (comme les catholiques à Calvin), la guerre au pape, lequel ils nomment à pleine bouche l'Antéchrist et traitent ceste matière si bouffonnement […] qu'ils détruisent plustot qu'ils n'édifient[1516].

Le propos souligne les excès du côté des protestants, mais aussi du côté des catholiques, et conclut sur l'échec de leur prédication respective. Les pasteurs peinent à trouver un équilibre entre la posture du combattant, qui doit lutter contre les superstitions propagées par le camp adverse, et la posture du berger, qui doit mener son troupeau vers le Salut, ce qui suscite un malaise sensible dans l'écriture des sermons. Pour quitter le discours dogmatique et rentrer dans la controverse, la figure de prétérition est de ce fait bien souvent utilisée : « Seroit long de vous faire un entier denombrement des erreurs par lesquels l'Eglise romaine change, gaste et rogne, & confond ces deux sortes d'habits[1517]. » Malgré la précaution oratoire, l'examen des erreurs s'étend ensuite sur quatre pages. De fait, les pasteurs n'assument pas forcément la part du discours polémique dans les sermons : s'ils y ont recours, c'est qu'ils y sont forcés, affirment-ils. Ainsi Pierre Du Moulin écrit-il prudemment dans la préface à ses *Trois sermons faits en présence des peres capucins* que

> la ville [Sedan] bruit de disputes et le sujet des Sermons de ces Peres est de refuter ce que nous avons dit. Cela m'a obligé à faire trois Predications, esquelle ie me suis estendu en leur presence sur les controverses. Ce que i'ay fait contre ma coustume : car mon inclination est plustost d'enseigner à bien vivre qu'à disputer, & tascher plustost à rendre les hommes bons & vertueux, qu'à les rendre scavans[1518].

Propos qui peuvent surprendre étant donné que Pierre Du Moulin est un des plus grands controversistes de son temps. Le pasteur justifie d'emblée le discours de controverse qui a nourri ses sermons : il faut bien se défendre contre les attaques des catholiques. L'exemple de Pierre Du Moulin n'en est qu'un parmi d'autres. De nombreux pasteurs, à cette époque, avouent, plus ou moins sincèrement, devoir se livrer, par obligation et avec répugnance, à l'exercice. Mais il existe un autre moyen de faire accepter la controverse – à moins qu'il ne s'agisse d'une autre stratégie de conversion : il s'agit de prolonger les critiques sur un public qui s'était peut-être senti un temps à l'abri des remarques et des admonestations. En effet, très souvent, après avoir dénigré tel ou tel aspect de l'Église romaine, le prédicateur déplace ses

---

[1516] Pierre de l'Estoile, *Mémoires-Journaux*, Paris, 1896, vol. 9, p. 242. Cité par Françoise Chevalier, *Prêcher sous l'Édit de Nantes*, *op. cit.*, p. 193.
[1517] Pierre Du Moulin, *Trois sermons faits en presence des peres capucins*, *op. cit.*, p. 16. Il vient d'évoquer l'habit de régénération et l'habit de justification.
[1518] *Ibid.*, préface, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

reproches vers son auditoire et en profite pour fustiger les mauvais chrétiens, qui ne se recrutent pas uniquement dans les rangs des « papistes ». Bien plus, les critiques sont souvent beaucoup plus sévères à l'encontre des pécheurs, car si le « papiste » a l'excuse de l'ignorance, le fidèle protestant, lui, est instruit de la Vérité ; il n'a donc aucune excuse pour les péchés qu'il commet :

> Nous avons ci-devant monstré comment nos adversaires confondent l'habit de regeneration avec celuy de justification, & de deux habits n'en font qu'un. Mais ceux là ne sont pas moins coupables […] qui esperent estre justifiez par Iesus Christ, sans estre regenerez, & sans s'adonner à bonnes œuvres. […] En quoy j'estime qu'ils sont plus coulpables que nos adversaires, lesquels confondent ces deux habits par ignorance : Mais ceux-ci les separent par profanité[1519].

Dans le propos de Du Moulin, l'expression qui renvoie aux catholiques est neutre ; l'opposition est signifiée, mais sans jugement négatif. L'expression « nos adversaires », qu'emploie ici le pasteur, se rencontre souvent, ou « l'Église Romaine », ou encore « Rome ». Jamais n'est utilisée l'expression « l'Église catholique », peut-être pour éviter d'employer un terme qui signifie « universel » évidemment contestable du point de vue protestant[1520]. Parfois, plus rarement dans les sermons de notre période, on trouve des termes plus dévalorisants : « papistes », « l'Antéchrist » pour désigner le pape, ou encore « Babylone » pour l'Église[1521]. C'est aussi une question de vocabulaire qui est au cœur d'un autre sujet de polémique récurrent dans les sermons : quel mot utiliser pour désigner celui qui prêche, qui officie à la messe ou au culte ? Les pasteurs sont nombreux à expliquer le choix du terme « ministre », qui signifie « serviteur » avec des divergences toutefois. Charles Drelincourt récuse les mots de « prêtre » et d'« évêque » au motif qu'il s'agit d'inventions de l'Église de Rome, mais Du Moulin est moins radical :

> Ce nom comme plus visité est demeuré aux Pasteurs de nos Eglises, & sommes communément ainsi appelés ; non pas que nous reiettions les noms de Prestre & evesque dont l'Escriture se sert aussi : mais la mauvaise vie des Prestres & Evesques de l'Eglise Romaine a esté cause que ces noms sont devenus odieux, & que nos peuples n'ont peu s'y accommoder. Ioint que les noms de Prestre & Evesque ont perdu leur ancienne signification : Car ce mot de Prestre signifie Ancien : Mais auiourd'huy en l'Eglise Romaine il signifie un Sacrificateur du corps du Christ, & ce mot d'Evesque qui signifie Surveillant, signifie auiourd'huy Prince de l'Empire papal [...][1522].

[1519] Pierre Du Moulin, s1, D6, p. 19.

[1520] Au sujet de l'apparition du mot catholicisme, et de son emploi, voir Jacques Le Brun, « chapitre premier. Une confession religieuse de l'âge classique : le "catholicisme" », *La Jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, p. 11-41.

[1521] Voir à ce sujet Yves Krumenacker, « Comment désigner l'autre ? Une étude du vocabulaire des synodes réformés », *Énoncer/dénoncer l'autre. Discours et représentation du différend confessionnel à l'époque moderne*, Chrystel Bernat et Hubert Bost (dir.), Turnhout, Brespols, 2012, p. 243-250.

[1522] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 99-100.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Pierre Du Moulin justifie l'usage du mot de « ministre » – employé dans le Nouveau Testament mais aussi dans l'Ancien ; il ne récuse les mots de « prêtre » et d'« évêque » que parce qu'ils ont été corrompus par l'Église romaine. Plus loin dans le sermon, il évoque aussi l'importance de la charge, puis sa difficulté. Les pasteurs se rejoignent dans une vision commune des ministres, présentés comme les nouveaux martyrs chrétiens, victimes des mensonges : « Apprenons, mes Freres, à supporter patiemment d'estre exclus des Charges & des honneurs du Siecle, & à nous consoler contre les exils & les bannissemens pour la profession de la Verité[1523]. » On décèle même, dans les propos tenus à ce sujet, une certaine nostalgie du temps des martyrs :

> Nous suportons patiemment tous les outrages des ennemis de la verité : Leurs medisances & leurs calomnies nous tiennent lieu de loüanges ; Et *lors qu'on nous dit des injures au Nom de Christ nous sommes bien-heureus : car l'Esprit de gloire & de Dieu repose sur nous* [Pierre 1, 4]. Même, si Dieu nous apeloit au martyre, nous esperons qu'ils nous feroit la grace qu'il a faite autrefois à nos Peres ; Et qu'il nous fortifieroit de sorte que nous serions plus que vainqueurs, par le sang de l'Agneau ; & que gayement nous exposerions nos vies à la mort, & irions au suplice, comme à une pompe triomphale[1524].

Très souvent présente, la controverse évolue au cours du XVIIe siècle : son langage devient plus policé, puis elle redevient active et violente à partir de la révocation de l'édit de Nantes. Problématique, puisque parfois elle prend le pas sur l'instruction du fidèle, elle ne fait pourtant pas l'objet d'une réflexion théorique ; le point est rarement abordé dans les traités sur la manière de prêcher. Enfin, certains pasteurs ont une activité de polémiste très importante et sont d'ailleurs plus connus en tant que disputeurs qu'en tant que pasteurs. Cela influe bien sûr sur le discours prononcé. La querelle peut constituer une source d'émulation de la réflexion, et même une matrice du discours. Ainsi, les pasteurs ne cessent de rappeler que l'Église romaine a toujours cherché à cacher, à rendre son discours obscur. Contre cette volonté de confusion, ils mettent en avant leur recours à la langue vernaculaire, leur désir de traduire, de rendre clair le message divin. Néanmoins, ils concèdent aussi, parfois, que la parole biblique est loin d'être toujours transparente : « L'Escriture saincte begaye avec nous, & en termes humains parle de choses divines[1525]. » Ainsi Du Moulin justifie-t-il certains propos dont l'interprétation lui pose problème. Taxer de fausseté le discours adverse et brandir l'argument de la Vérité est une manière de rejeter la suspicion, voire l'accusation, de parole vaine sur l'autre. Mais pour convertir ce moyen ne suffit pas.

[1523] Charles Drelincourt, « Le saint Ministère de l'Evangile », R2, p. 26.
[1524] Charles Drelincourt, « Le Pasteur fidele », R3, p. 181.
[1525] Pierre Du Moulin, s2, D6, p. 31.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

II. Entre silence et publication

La difficulté de produire un discours exempt de toute vanité conduit à la remise en question du discours même, la solution se trouvant peut-être dans sa réduction ou dans le silence. Car parler de vanité, n'est-ce pas de toute façon un non-sens ? Une impossibilité ? Dire la vanité de toute chose annule la parole même qui l'exprime. Les paradoxes soulignent la tension dialectique entre la parole et le silence : c'est une caractéristique de la dénonciation de la vanité que de produire un discours tout en invitant, dans le même temps, au silence[1526]. D'une certaine manière, le discours sur la vanité invite au dépassement et à la transcendance. Dans le domaine pictural, discursif et plus largement spirituel, échapper à la vanité, c'est accéder à un au-delà qui ne se dit pas. Le sermon prêché en chaire constitue ainsi un appel à l'intériorité, il doit nécessairement se prolonger dans la prière et la méditation. Finalement, le silence s'impose alors, non parce que toute parole serait vaine, mais parce qu'au contraire elle a su porter le fidèle, et lui a permis d'accéder à un degré spirituel qui n'a de continuité que dans le silence.

A. Invisible et indicible

1. Quand l'éloquence du prédicateur devient méditation du fidèle

La méditation, fruit de l'apaisement des passions, induit en effet un retour sur soi qu'il s'agit d'exploiter. La perspective est augustinienne ; « Dieu est au-dedans de nous[1527] » affirme l'évêque d'Hippone dans un extrait des *Confessions* où il revient sur l'événement de sa conversion :

> C'est que vous étiez au-dedans de moi, et, moi, j'étais en dehors de moi ! Et c'est là que je vous cherchais ; ma laideur se jetait sur tout ce que vous avez fait de beau. Vous étiez avec moi et je n'étais pas avec vous. Ce qui loin de vous me retenait, c'étaient les choses qui ne seraient pas, si elles n'étaient en vous. Vous m'avez appelé, vous avez crié, et vous êtes venu à bout de ma surdité ; vous avez étincelé, et votre splendeur a mis en fuite ma cécité ; vous avez répandu votre parfum, je l'ai respiré et je soupire après vous[1528].

Les oppositions constantes qui structurent ces propos disent la difficulté d'approcher Dieu, mais aux antithèses s'ajoute la référence aux sens : ouïe, vue, odorat, qui suggère l'idée

---

[1526] Sur l'idée du silence comme style au XVIIe siècle, voir l'article d'Anne Boiron, « Le silence dans la correspondance de Mme de Maintenon, ou l'art d'un style qui se tait », *Quêtes littéraires*, [En ligne], n° 7, 2017, p. 12-22.
[1527] Titre du chapitre XXVII des *Confessions*.
[1528] Augustin, *Les Confessions*, *op. cit.*, p. 229-230.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

d'une suavité céleste. Les sens mystiques, théorisés par Origène, se substituent aux sens charnels, corrompus ; c'est l'idée « d'une insensible sensibilité […] ou d'une sensibilité générique divine, qui permet de toucher le Verbe par la foi[1529] ». Le sublime permet de dépasser le corps, il permet d'accéder au divin par le recours aux sens mystiques qui ne peuvent fonctionner que dans la pratique de la méditation. La consolation ultime ne peut se trouver que dans un processus prenant racine dans un mouvement intérieur. C'est bien en effet dans l'intimité du cœur et de la pensée que s'exerce la conversion. Or le processus a comme point de départ la prédication ; l'audition de la Parole de Dieu a favorisé l'infusion de la « saincte cognoissance » et a permis de toucher le cœur du fidèle, pour reprendre l'expression de Pierre Du Moulin[1530]. L'étape suivante consiste en une appropriation de cette Parole. Pour amener le fidèle à la pratique de l'intériorisation, les prédicateurs invitent constamment à la méditation. Charles Drelincourt, après avoir exposé la nécessité de souffrir en ce monde pour éprouver le bonheur en la vie éternelle, ajoute : » Il n'y a point d'ame fidele qui en tout tems n'ayt besoin d'entrer en cette méditation[1531]. » Bossuet, pour sa part, utilise souvent le verbe « méditer » sur le mode injonctif – « Chrétiens, méditez ces choses[1532] », « Chrétiens, méditons ces choses : et certes elles méritent d'être méditées[1533] » – ou sur le ton de l'invitation adoucie, comme après le terrible exorde sur le tombeau ouvert : « Mais peut-être que ces pensées feront plus d'effet dans nos cœurs, si nous les méditons avec Jésus-Christ sur le tombeau du Lazare[1534]. » Ce processus ne se manifeste pas uniquement dans les sermons. Par un effet de réflexivité, la contemplation du tableau, qui est projection du regard à l'extérieur, doit permettre une opération de retour sur soi, en soi. De même le discours, s'il fait surgir des images et permet une visualisation de la scène, doit opérer un retournement, qui ramène le spectateur à lui-même.

La méditation est en effet l'intériorisation de l'éloquence, principe de la « conversation intérieure[1535] ». Si, comme le dit Christian Belin, « l'obsession névrotique du péché » au XVIIe siècle explique ce besoin de méditation, on peut penser aussi que c'est la sollicitation

---

[1529] Baldine Saint Girons, *Le Sublime de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Desjonquères, 2005, p. 68.
[1530] Voir *supra*, p. 337.
[1531] Charles Drelincourt, « La Vanité du Monde & la solide Esperance des Enfans de Dieu », R1, p. 337.
[1532] Bossuet, « Sermon sur l'ambition », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 259.
[1533] Bossuet, « Sermon sur la Providence », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 233.
[1534] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 263.
[1535] Marc Fumaroli souligne que l'âge de l'éloquence (*oratio exterior*) est l'âge de la méditation (*oratio interior*), *L'École du silence, op. cit.*, p. 184. Il souligne d'ailleurs les deux sens de l'expression *rhetorica sacra* : l'éloquence publique de la chaire et les méthodes d'oraison personnelle. Voir également Christian Belin, *La Conversation intérieure. La Méditation en France au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

incessante, dans la prédication des passions, angoissantes ou exaltantes, qui peut expliquer la vogue de la méditation à une époque où la dévotion connaît un grand développement. De nombreux manuels d'oraison, de traités sur la méditation, circulent au XVIIe siècle comme le *Traité de l'oraison et de la méditation* de Louis de Grenade, les *Méditation pour le temps des exercices qui se font dans la retraite de huit jours* du jésuite Hayneufve, qui connaît quatre réimpressions de 1643 à 1661. Les mondains se mettent à pratiquer la méditation comme les moines, et prient selon des règles précises. Bossuet lui-même est l'auteur de textes méditatifs – *Méditations sur l'Évangile* et *Élévations sur les mystères* – écrits pour des religieuses[1536]. Exercice spirituel, elle relève de l'ordre de la réflexion tout en mobilisant aussi le cœur, la volonté, l'imagination, l'émotion. Dans la pratique catholique, il s'agit de partir de l'humanité du Christ, et plus spécifiquement des souffrances qu'il a endurées, pour rejoindre Dieu.

Deux pratiques favorisent l'état de quiétude nécessaire à la méditation, l'oraison et la *lectio divina*. L'oraison est une prière non récitée, prolongée, qui vise à rejoindre Dieu non tant par la réflexion que par des mouvements du cœur. Bossuet en fait l'éloge dans ses oraisons funèbres, insistant sur sa capacité à susciter les vertus et évoquant le sentiment d'union à Dieu qu'elle procure. Quant à la *lectio divina*, la lecture méditée de la Bible, c'est un acte de foi. Le fidèle doit éprouver le sentiment de la présence de Dieu au moment où se fait cette lecture. La pratique, originellement monastique, pénètre dans les milieux laïcs avec la sécularisation de la dévotion. Drelincourt évoque ainsi la famille « comme une petite Eglise, où l'on lit la Parole de Dieu avec soin[1537] ». La prière est aussi conversation, elle est « un discours familier de l'Ame fidele avec Dieu. Et Dieu parle à nous toutes les fois que nous lisons & écoutons l'Ecriture Sainte. Car la Sainte Ecriture n'est autre chose que la Parole de Dieu même, & la declaration de sa sainte volonté[1538] ». La *lectio divina* et la méditation à laquelle elle conduit relèvent d'une rumination des textes qui vise une appropriation pour atteindre Dieu. Les sermons insistent bien, de multiples manières, sur la nécessité d'une méditation sur la vanité du monde pour la combattre efficacement.

Les tableaux invitent également à réfléchir sur la vanité de l'existence de plusieurs manières : représentant la méditation, ils la suscitent par la contemplation qu'ils impliquent. Les tableaux des saints en train de méditer – ou de prier – invitent le spectateur à faire de

---

[1536] Christian Belin indique que les *Méditations* furent écrites en 1695 pour les Visitandines de Meaux et les *Elévations* pour Mme d'Albert et Mme Cornuau, bénédictines à Jouarre (*La Conversation intérieure*, *op. cit.*).
[1537] Charles Drelincourt, « Les Noces de Cana de Galilée », R2, p. 676.
[1538] Charles Drelincourt, « Le Triomphe de la Foy », R1, p. 165.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

même et se proposent d'être des miroirs. Les Vanités, dont le sujet du *contemptus mundi* est évidemment un sujet de prédilection, sont aussi concernées. Tableaux probablement exposés dans l'intimité d'une pièce privée, elles suggèrent la solitude et le recueillement[1539]. Par ailleurs, la caractéristique des Vanités étant d'exprimer beaucoup plus que ce qu'elles formulent au premier abord, on comprend que le temps de la contemplation soit nécessaire à sa réception. L'accrochage dans un lieu privé et retiré facilite la démarche. En effet, ce n'est pas seulement la représentation qui compte : au-delà de la virtuosité et du style, ce qui importe, c'est le langage que l'on déchiffre, le message que l'on découvre. Ainsi, ce n'est pas tant la représentation de Marie-Madeleine qui est censée toucher le spectateur dans le tableau de Guy François ou dans celui de Philippe de Champaigne, mais le lien invisible avec Dieu, l'idée de sainteté, la pensée que cette femme est appelée par Dieu. C'est sans doute en cela que les deux tableaux, si opposés par ailleurs, se rejoignent. Si la peinture ne nous donne à voir qu'une partie matérielle de la scène, elle nous en donne à sentir une part beaucoup plus spirituelle. Michèle Clément souligne ce rôle de l'image en évoquant sa « fonction d'arrachement », le fait que « ce que l'on voit n'est jamais ce qu'il faut voir[1540] ». En effet, en vertu du principe qui veut que la représentation du divin soit impossible, les peintres ont recours à la suggestion de l'invisible. La présence de Dieu n'est ainsi pas figurée, mais elle est pourtant bien réelle. Bossuet s'est émerveillé de ce mystère au sujet de la transsubstantiation dans les *Méditations sur l'Évangile* :

> Mon âme, arrête-toi ici de discourir ; crois aussi simplement aussi fortement que ton Sauveur a parlé, avec autant de soumission qu'il fait paraître d'autorité et de puissance. Encore un coup, Il veut dans la foi la même simplicité qu'il a mise dans ses paroles. « Ceci est mon corps » ; c'est donc son Corps. « Ceci est mon sang » ; c'est donc son Sang. Je me tais, je crois, j'adore[1541].

Les derniers mots témoignent de la force de l'évocation et semblent indiquer l'inutilité de tout discours, de toute parole. L'état d'adoration rejoint celui d'une contemplation mystique. Dieu se manifeste dans l'Eucharistie, sa présence impose non seulement une humilité de circonstance, mais aussi un recueillement contemplatif. L'abandon et le silence sont exigés dans l'instant exceptionnel du rituel romain de l'Élévation. Dans les sermons, le

---

[1539] Frédéric Cousinié note un repli vers des expériences intérieures et non plus publiques, sans doute sous l'impulsion d'une dévotion qui s'élargit et se développe dans des milieux laïcs. Les comportements se modifient et cela relève d'une pratique du dévot et/ou de l'esthète que d'acquérir des tableaux pour les installer dans la solitude d'un cabinet et avoir la possibilité de méditer seul devant. *Images et méditation au XVIIe siècle, op. cit.*

[1540] Michèle Clément, *Une Poétique de crise : poètes baroques et mystiques (1570-1660)*, Paris, Champion, 1996, p. 67, citée par Antoinette Gimaret, « Maladie, *Imitatio* et conversion : Le corps souffrant dans les recueils de Muse dévote du premier XVIIe siècle », *Corps sanglants, souffrants et macabres*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 159-173.

[1541] Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, La Cène, XXIIe jour.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

message est évidemment un peu différent ; d'une part parce que la parole du prédicateur est valorisée – la présence de Dieu s'y manifeste – d'autre part parce que la parole du fidèle est sollicitée, elle est invitée, par la prière, à monter vers Dieu. Mais la modération est prêchée. Du Moulin le rappelle en s'appuyant sur les propos de Qohélet : « Mesme en parlant à Dieu, l'Ecclesiaste commande d'user de peu de paroles. [Eccles. 5][1542] ». La parole ne doit être utilisée qu'à bon escient ; parfois même, c'est la parole qui se dérobe. Dans la dernière partie du « Sermon sur la mort », Bossuet souligne les limites du langage humain qui le gênent pour formuler clairement le message ; il avoue en effet : « je ne sais plus comment m'exprimer ».

Ainsi, la dénonciation de la vanité, dans le discours de la prédication, relève d'une dimension paradoxale. Elle cherche à fixer ce qui, par définition, ne peut l'être. S'appuyant fortement sur l'image, elle ne constitue pas seulement une représentation : sa force réside dans un au-delà indicible. Les traités sur le sublime, et ce depuis Longin[1543], mettent en évidence une sorte d'archétype concentré dans la formule biblique *Fiat lux*, mais le texte évangélique en fournit un autre exemple, celui de Jean, qui rentrant dans le tombeau vide du Christ, s'arrête, plein de stupeur : « il vit et il crut[1544] », alors que, justement, il ne voit rien. La formule lapidaire indique que Jean est brusquement entré dans la foi, par la révélation, révélation assez paradoxale car elle se caractérise par l'absence : le Christ n'est plus là, le linceul est vide.

2. *Verbum dei* : la langue de feu

Prolonger l'audition du sermon dans le silence méditatif, échapper à la vanité du monde et de la parole en particulier par le recueillement, ne doit pas, pour autant, conduire à une dévalorisation de la Parole sacrée, la seule qui vaille la peine d'être prononcée et entendue. Si les prédicateurs ont à cœur de répéter que c'est par eux que le message divin s'exprime, ils peuvent, parfois, insister aussi sur la spécificité de leur langue qui a une vertu singulière, celle de purifier par le feu. Il arrive en effet que les pasteurs revendiquent le « langage de Canaan »[1545], expression tirée d'Isaïe 19, 18 : « Alors il y aura cinq villes dans l'Égypte qui

---

[1542] Pierre Du Moulin, s4, D4, p. 100.
[1543] Le traité *Du Sublime* que publie Boileau en 1674 est la première traduction française du texte de Longin (Ier s. ap. J.-C.) et occupe une place prépondérante dans le contexte du renouveau de la rhétorique au XVIIe siècle.
[1544] Jn 20, 8.
[1545] Véronique Ferrer parle à son sujet d'un « sociolecte réformé » dans son ouvrage *Exercices de l'âme fidèle*, *op. cit.*, p. 129. Voir chap. VII, VIII, IX sur l'éloquence, l'écrivain, le lecteur. Elle avait déjà proposé l'expression dans son article sur Agrippa d'Aubigné, « La *langue de Canaan*, les clairs desseins d'un verbe

Licence CC BY-NC-ND 3.0

parleront la langue de Chanaan[1546]. » Dans la prophétie, Isaïe évoque l'avenir sombre du pays de Pharaon, terrorisé qu'il sera par « la terre de Juda ». La langue de Canaan, c'est la langue des Hébreux, celle du peuple longtemps opprimé, un jour prochain victorieux sur l'Égypte qui l'a longtemps dominé et asservi. L'expression qui renvoie d'abord à une identité est toutefois peu présente dans les sermons, et jamais sous la plume de Du Moulin ni de Ferry. Charles Drelincourt y a recours pour renvoyer non pas tant à la communauté réformée qu'à une langue spécifique, celle de la prédication. Il stigmatise l'attitude des fidèles qui recherchent une parole plaisante au lieu d'apprécier la parole simple que les pasteurs leur proposent. Il les ridiculise en restituant au discours direct leurs arguments :

> Nous aymons mies les friandises & les delicatesses du Monde ; Et nous demandons des presches non pas qui rassasient nôtre ame, ou qui touchent nos consciences & qui poignent nos cœurs : mais qui delectent nos sens, & qui chatoüillent nos oreilles. Les Pasteurs qui ne parlent que le langage de Canaan, & qui s'arrestent à la pureté & à la simplicité de l'Evangile, nous sont ce que le Prophete Ezechiel estoit aus Iuifs, à la veille de leur captivité. Nous en faisons des risées & des chansons[1547].

L'expression n'est pas revendiquée par le pasteur, elle apparaît dans la bouche de l'impie. Est-ce une façon de reproduire un trait de langage tenu pour péjoratif ? En tout cas, on voit bien tout ce à quoi s'oppose cette langue de Canaan : les « friandises » et « delicatesses », la délectation des sens, le chatouillis des oreilles ; la langue de Canaan, au contraire est « la pureté » et « la simplicité de l'Evangile ».

L'expression, rare dans les sermons de notre corpus, alterne avec deux autres, qui renvoient pour l'une à l'événement fondateur de la Pentecôte (Ac 2, 3), pour l'autre à une autre prophétie d'Isaïe (Is 50, 4). La Bible de Genève propose en effet le verset suivant : « Le Seigneur l'Eternel m'a donné une langue des bien apprins pour savoir assaisonner la parole à celui qui est recreu », quand Lemaître de Sacy écrit : « Le Seigneur m'a donné une langue savante, afin que je puisse soutenir par la parole celui qui est abattu. » Drelincourt, dans « Le Pasteur fidèle », évoque l'intervention de l'Esprit Saint et espère pour son fils Laurent, ordonné pasteur, un don divin, c'est-à-dire la capacité à énoncer une parole forte qui

---

inspiré », *Agrippa d'Aubigné, Les Tragiques (livres VI et VII)*, Marie-Madeleine Fragonard, Pascal Debailly et Jean Vignier (dir.), actes de la journée d'étude du 7 novembre 2003, Cahiers Textuel, n° 27, 2003 : « Il n'empêche qu'avec ses écarts et ses contradictions, la langue de Canaan incarne parfaitement ce que l'on se risquera à nommer un sublime protestant », p. 41.

[1546] Sur la langue de Canaan et l'idée d'un sociolecte réformé, voir Isabelle Garnier-Mathez, *L'Epithète et la connivence. Écriture concertée chez les Evangéliques français (1523-1534)*, Genève, Droz, T.H.R. n° 404, 2005 ; du même auteur, « *Parler de l'Eternel, du Seigneur et de Christ* : marqueurs linguistiques de l'identité réformée dans la littérature française du XVIe siècle », et Carine Skupiens-Dekens, « Du *corbeau enroué* au *patois de Canaan* : l'influence des traductions bibliques sur le sociolecte protestant », *Les protestants à l'époque moderne, op. cit.*, p. 381-396 (pour le premier article), p. 397-415 (pour le deuxième).

[1547] Charles Drelincourt, « La Repentance de l'Enfant prodigue », R3, p. 102.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

convertisse. Il n'emploie pas l'expression « langue de Canaan », mais celle de « langue de feu ». La référence revendiquée n'est plus vétérotestamentaire mais néotestamentaire :

> Nous osons atendre de l'incomparable bonté de Dieu, qu'il donnera à son Serviteur une langue de feu, pour alumer & entretenir au milieu de vous la pieté & le zele ardent, que vous devez avoir pour sa gloire & pour la pureté de son service[1548].
>
> O si Dieu avait rendu nôtre parole comme une épée a deus tranchans pour penetrer jusques dans vos ames : ou s'il nous avait doner comme aus Apôtres une langue de feu pour y alumer les flâmes de l'amour de Dieu[1549].
>
> [Dieu] parle tous les jours au coeur de ses Eleus & Fideles sans bouche & sans langue. Ou s'il se sert de quelque langue, c'est d'une langue de feu semblable à celles qui reposerent sur les Apôtres le jour de la Pentecôte[1550].

Cette expression, « langue de feu », qui renvoie aux *Actes des Apôtres*, semble toutefois particulière à Drelincourt. Pierre Du Moulin ne l'emploie pas dans les sermons qui constituent les décades ; mais il utilise, lui aussi, l'image du feu pour évoquer la langue divine : « Esaie dit que la langue de l'Eternel est un feu dévorant[1551]. » Dans un autre sermon, il commence par un rappel : les Hébreux ont fui l'Égypte pour la Terre promise et ont été guidés par une lumière ; il développe ensuite une analogie : la Terre promise est le royaume de Dieu, la colonne de feu c'est le « flambeau de la parole de Dieu », la nuit, c'est l'ignorance[1552]. L'autre expression, tirée d'*Isaïe*, apparaît dans cette prière de Drelincourt : « donne luy la langue des bien-apris, afin qu'il ne profere jamais rien qui ne soit confit au sel de pieté[1553]. » Pierre Du Moulin l'invoque également : « O où est ceste illumination d'en haut, ceste langue des bien appris ! [1554] » Les trois expressions, « langue de Canaan », « langue des bien-apris » et « langue de feu », apparaissent successivement dans un passage des *Visites charitables* de Drelincourt, où le pasteur est appelé au chevet d'un jeune étranger qui salue la chance, dans le réconfort qu'il reçoit, de pouvoir entendre la langue qu'on lui parle. Cette circonstance donne l'occasion au pasteur d'évoquer la langue universelle qui est celle de Dieu, et par conséquent la sienne :

> De même, bien que nous puissions tous parler chacun en nôtre langue des choses magnifiques de Dieu, le Pere des misericordes nous a apris à tous le vray langage de Canaan. Il nous a donné à tous la langue des bien apris. Nos coeurs ont tous une même langue, par laquelle nous crions, *Abba Pere*. Nous avons tous

---

[1548] Charles Drelincourt, *Le Pasteur fidele, ou Sermon sur les Actes des Apôtres, chap. 20. vers. 28., Prononcé en l'Eglise Reformée de Gien le 27. Octobre 1658,* Charenton, L. Vendosme, 1658, p. 59.
[1549] Charles Drelincourt, « Le combat de l'Ame Fidele », s2, R1, p. 105.
[1550] Charles Drelincourt, s7, R2, p. 518.
[1551] Pierre Du Moulin, S6, D5, p. 135.
[1552] Pierre Du Moulin, s9, D1, p. 226.
[1553] Charles Drelincourt, « Le Pasteur Fidele », s3, R3, p. 200.
[1554] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 107.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> un même cry & de mêmes gemissemens. Le jour de la Pentecôte, le S. Esprit se reposa sur les Apôtres, en forme de langues miparties de feu. Mais à cét égard, chaque jour de l'année nous est une Pentecôte Chrêtienne. Car Dieu nous donne une langue de feu. Il nous donne de l'invoquer avec une sainte ardeur, & avec les flames d'un amour celeste ; & il nous fait la grace de verser en son sein des soûpirs zelez, & des gemissemens qui ne se peuvent exprimer[1555].

La parole du pasteur s'inscrit donc dans la double lignée prestigieuse des Prophètes et des Apôtres, validant encore davantage une parole qui ne peut, dès lors, être taxée ni de vaine ni de vaniteuse.

Si les pasteurs ne se targuent pas d'employer une langue nouvelle, s'ils ne revendiquent que très peu cette langue de Canaan, c'est peut-être pour ne pas renoncer à ce que la langue française, celle qui se polit au XVIIe siècle, peut leur offrir. Sans doute faut-il affirmer ne pas être éloquent, mais il n'est pas concevable de le dire sans l'être, si on veut en persuader l'auditoire. Sans l'assumer, les pasteurs pourraient employer une langue spécifique, une langue confessionnelle en quelque sorte. Est-ce le cas ? Il est certain que la récurrence de certains mots, de certaines expressions, est significative[1556]. Il s'agit parfois d'expressions bibliques qui n'ont visiblement pas le statut de citations (pas d'italique, pas de références dans la manchette), mais qui sont parfaitement intégrées au discours, par exemple, la comparaison « avoir plus d'ennemis que de cheveus en teste », les expressions « vanité & rongement d'esprit », être « rongé d'un ver qui ne meurt point ». Le processus de lexicalisation, d'intégration, est très nettement réalisé dans une expression désignant la prière « le fruit de vos lévres » que Drelincourt commente et insère comme une scansion dans un de ses sermons[1557]. Il peut s'agir encore de mots spécifiquement réformés, relevant de la théologie ou de l'ecclésiologie comme le mot « repentance » – celui de « pénitence » n'est que très rarement employé dans les sermons. Le mot « ministre » est incessamment invoqué pour valider la légitimité de l'orateur. Il peut s'agir enfin de mots qui ne sont pas ressentis comme spécifiquement protestants, qui sont d'ailleurs employés par les catholiques, mais dont la fréquence dans les sermons protestants en fait presque un marqueur linguistique. C'est le cas du mot « zêle », qui n'exclut pas le mot « piété », mais qui est incomparablement plus employé. Le mot « dévotion » reste rare ; on trouve un peu plus souvent l'adjectif correspondant, notamment dans l'apostrophe « Ames dévotes ». Le mot qui rentre vraiment

---

[1555] Charles Drelincourt, *Les Visites charitables*, Genève, Jean-Antoine et Samuel de Tournes, 1668, Troisième partie, vingt-sixième visite, p. 168-169.

[1556] Françoise Chevalier a mené un travail linguistique sur les sermons réformés du XVIIe siècle. Elle propose dix-neuf tableaux de champs sémantiques sur des mots-clés des sermons (Parole, Écriture, Loi, Grâce, Jésus-Christ, Fils, Sauveur, Seigneur, Père, Salut, Saint-Esprit, Homme, Péché, Monde, Foi, Prière, Fidèle, Mort, Jugement), *Prêcher sous l'Édit de Nantes*, *op. cit.*, p. 230-250.

[1557] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Epitre aus Hebreus », R3.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

dans la catégorie des marqueurs linguistiques est « fidele », en particulier dans l'apostrophe que Drelincourt affectionne : « Ames Fideles », et dont il ponctue régulièrement ses sermons.

Le discours confessionnel recourt-il à une langue confessionnelle ? Au XVIIe siècle et dans les sermons de notre corpus, il est difficile de l'affirmer. Les prédicateurs catholiques évoquent bien sûr, eux aussi, la parole inspirée, utilisant l'image du feu. Bossuet l'évoque au sujet d'un prédicateur dont il a prononcé l'oraison funèbre, le Père Bourgoing :

> La parole de l'Evangile sortait de sa bouche, vive, pénétrante, animée toute pleine d'esprit et de feu. Ses sermons n'étaient pas le fruit d'une étude lente et tardive mais d'une céleste ferveur, mais d'une prompte et soudaine illumination[1558].

Cette inspiration, on le voit, se caractérise par sa vivacité, son ardeur et sa spontanéité et s'oppose au labeur. Dans le « Sermon sur la Parole de Dieu », il précise d'ailleurs à l'adresse de son auditoire : « Ne vous persuadez pas qu'on attire du Ciel quand on veut cette divine parole. Ce n'est ni la force du génie, ni le travail assidu, ni la véhémente contention qui la font descendre[1559]. Les trois possibilités évoquées sont balayées, ni génie, ni travail, ni effort. L'homme ne peut accéder de son propre chef à la Parole divine car « il faut qu'elle se donne elle-même[1560] ».

Jacques Truchet souligne de même que le grand fondement de l'autorité du prédicateur chez Bossuet est l'analogie entre l'autel et la chaire, mais il lui ajoute un autre grand principe, celui du « prédicateur intérieur », explicité par Bossuet lui-même : « Parlez dans les cœurs, Prédicateur invisible, et faites que chacun se parle à soi-même »[1561]. Cette injonction intervient après que Bossuet ait vivement interpellé Dieu en faisant le souhait de se retirer humblement derrière lui : « […] et vous, Seigneur, imposez silence à cet indigne ministre, qui ne fait qu'affaiblir votre parole ». Cette prière montre l'effacement du prédicateur, son humilité nécessaire. Les propos de Bossuet le montrent bien : il faut écouter la Parole et la laisser agir en soi-même :

> « Mes Frères, dit saint Augustin, la prédication est un grand mystère : *Magnum mysterium, Fratres*. Le son de la parole frappe au dehors ; le Maître, dit saint Augustin, est au-dedans : la véritable prédication se fait dans le cœur »[1562].

[1558] Bossuet, « Oraison funèbre du Père Bourgoing », *O.O.*, t. IV, p. 411.
[1559] Bossuet, « Sermon sur la Parole de Dieu », *Carême des Carmélites, O.O.*, t. III, p. 628.
[1560] *Ibidem.*
[1561] Bossuet, « Oraison funèbre d'Anne de Gonzague », *O.O.*, t. VI, p. 319.
[1562] Bossuet, « Sermon sur la Prédication évangélique », *Carême du Louvre, O.O.*, t. IV, p. 189.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

La citation d'Augustin, déjà utilisée par Bossuet dans un sermon précédent prononcé en 1661 pour le Carême des Minimes, apparaît comme un leitmotiv dès lors qu'il est question d'expliquer ce qu'est la parole sacrée. Bossuet explique davantage un peu plus loin :

> […] il faut s'imprimer bien avant cette vérité chrétienne, qu'outre le son qui frappe l'oreille, il y a une voix secrète qui parle intérieurement, et que ce discours spirituel et intérieur, c'est la véritable prédication, sans laquelle tout ce que disent les hommes ne sera qu'un bruit inutile[1563].

La dernière proposition de la phrase reprend l'expression de Matthieu et stigmatise la vanité de la parole. Dans les tableaux de Vanités, la présence du crâne renvoie au silence ; plus encore dans *La Vanité aux livres* de Madeleine Boullogne où celui-ci est représenté sans mâchoire. À l'inverse, la Parole de Dieu doit être rendue publique, annoncée, diffusée dans l'esprit de la mission apostolique qui est celui de tous les prédicateurs, catholiques et protestants.

B. La vanité de la publication

« Dans la gamme des "genres" littéraires qui ne sont pas encore fixés, l'écriture des sermons est une forme de virtuosité parmi d'autres[1564] », affirme Jacques Truchet, reposant la question de l'appartenance du sermon au domaine des belles-lettres. Le sermon soulève, en effet, la double question de la publication et de sa place dans le champ littéraire. Discours prononcé en chaire en vue de la conversion, le sermon est conçu pour une publication orale unique. Pourtant, il ne se réduit pas à une oralité de circonstance, aussi sacrée soit-elle. En effet, le sermon croise les pratiques de l'écrit, ne serait-ce que par son point de départ, le texte choisi, et les références scripturaires qui viennent illustrer et nourrir son argumentaire. Les liens intrinsèques avec l'écriture sont redoublés quand le sermon devient livre. Il accède, par le geste éditorial, à un statut qui nourrit une ambiguïté au XVIIe siècle. C'est aussi, par voie de conséquence, le statut du prédicateur qui est interrogé. De récents travaux ont mis en évidence ce que la porosité entre les milieux ecclésiastiques et les milieux mondains, érudits parfois, entraînait comme conséquences. Ils se sont attachés par ailleurs à étudier les stratégies d'écriture et de publication des prédicateurs, Cinthia Meli a par exemple étudié le cas de Bossuet. Dans notre corpus, celui-ci occupe une place à part, car il n'a guère publié de son

---

[1563] Bossuet, « Sermon sur la Parole de Dieu », *Carême des Carmélites, O.O.*, t. III, p. 630.
[1564] Jacques Truchet, « Pastiches, parodies, contrefaçons de discours religieux dans la littérature française du XVIIe siècle », *Écriture de la religion, écriture du roman. Mélanges d'histoire de la littérature et de critique offerts à Joseph Tans*, Charles Grivel (dir.), Lille, Presses Universitaires de Lille, 1979, p. 37.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

vivant son œuvre oratoire (seulement deux sermons et sept oraisons funèbres) ; les sermons de Carêmes sont restés manuscrits. Cette particularité n'est pourtant pas originale au XVIIe siècle, bon nombre de prédicateurs catholiques n'ayant pas publié leurs sermons. Pourtant Alfred Rébelliau, au début du XXe siècle, se plaît à souligner ce qu'il interprète comme une absence de vanité littéraire de la part de Bossuet, qui n'a jamais publié, indique-t-il, que dans l'intérêt de l'Église. Si ces propos semblent justes en ce qui concerne des œuvres comme l'*Exposition de la doctrine de l'Église catholique* (1671) ou *Histoire des variations des Églises protestantes* (1688), on perçoit mal la différence – que la remarque de Rébelliau induit– entre les oraisons funèbres et les sermons. Les oraisons seraient-elles plus utiles à l'Église que les sermons ? Certes Alfred Rébelliau précise que « c'est par surprise qu'on lui arrache la publication des *Oraisons funèbres*[1565] ». Mais Cinthia Meli, dans son travail sur Bossuet, a bien montré en réalité, quelle était la stratégie de publication de l'Évêque de Meaux : ni l'humilité, ni le hasard n'y ont joué un rôle.

1. Le sermon imprimé

En ce qui concerne la publication écrite des sermons[1566], on peut formuler plusieurs remarques. La première qui s'impose concerne le déséquilibre entre publication catholique et publication protestante[1567]. Dans une annexe à l'ouvrage qu'elle consacre aux œuvres oratoires de Bossuet, Cinthia Meli répertorie tous les « recueils sermonnaires parus en France entre 1600 et 1700 (ou parus ultérieurement, mais dont les auteurs ont été actifs en chaire avant 1700) »[1568]. Elle recense deux cent quatre vingt neuf références, exclusivement catholiques, comprenant des sermons, des panégyriques, des octaves, des homélies et des prônes. Le travail reste à faire dans le domaine protestant, mais on peut penser, en faisant quelques projections, que le déséquilibre serait éminemment flagrant en faveur des protestants, à condition de ne pas restreindre le répertoire aux seules publications imprimées sur le sol français – car pour des raisons de difficultés d'accès aux presses, les pasteurs ont

---

[1565] Alfred Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme. Étude sur l'*Histoire des variations *et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au dix-septième siècle,* [1891], Paris, Hachette et Cie, 1892, 2e édition revue, p. 3.

[1566] Voir les travaux d'Henri Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701),* [1969] Genève, Droz, 1999 et d'Anne Réach-Ngô et Brigitte Ouvry-Vial (dir.), *L'Acte éditorial. Publier à la Renaissance et aujourd'hui,* Paris, Classiques Garnier, 2010.

[1567] « Nombreuses furent les publications de recueils de sermons, du vivant même de leurs auteurs. Nous avons répertorié 356 titres regroupant 1100 sermons », indique Françoise Chevalier dans *Prêcher sous l'Édit de Nantes, op. cit.,* p. 10.

[1568] Cinthia Meli, *Le Livre et la Chaire, op. cit.,* annexe IV, p. 465-478.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

souvent dû faire imprimer leurs textes à Genève ou à Amsterdam. D'autre part, les sermons protestants peuvent être publiés en recueils ou seuls, ou même encore par deux, contrairement aux sermons catholiques, toujours publiés en recueils. Un recueil de sermons protestants peut regrouper des sermons d'un même pasteur, ou alors donner à lire tous les sermons prononcés un même jour, par exemple lors de la solennité d'un jour de jeûne ; on dispose alors d'un recueil de trois ou quatre sermons de pasteurs différents. Il est certain que le développement de la dévotion privée chez les protestants explique l'importante politique éditoriale, à Paris comme en province. Les sermons ordinaires sont souvent publiés par décades (*lectio continua* de chapitres bibliques entiers) tandis que les sermons extraordinaires bénéficient, eux, d'une édition autonome[1569]. Les protestants publient beaucoup, on peut donc s'étonner du cas de Paul Ferry, pasteur d'envergure, qui n'a publié que cinq sermons. Comme on l'a dit, peut-être la situation provinciale est-elle en cause ; le milieu de Charenton, proche de la capitale publiant davantage.

Peu de sermons sont publiés par les prédicateurs catholiques qui craignent d'être pillés[1570]. La publication permet pourtant de mettre un terme à la circulation de copies manuscrites de sermons pris à l'audition, et donne la possibilité à leur auteur d'en revendiquer la paternité. Le phénomène n'est d'ailleurs pas propre à la sphère catholique, puisque c'est l'argument donné dans la préface d'un recueil de sermons, posthume, d'Alexandre Morus : ses amis sont en effet indignés de voir circuler ses textes déformés[1571]. La pratique qui consiste à reprendre tout ou partie d'un sermon déjà prêché est donc courante tant chez les catholiques que chez les protestants.

Cela est d'autant plus légitime que la publication des sermons participe aussi de l'entreprise pastorale d'édification. C'est notre deuxième remarque. Dans la préface qu'il offre à son recueil d'homélies, François Bourgoing indique que l'on peut faire un usage privé de l'ouvrage :

> Mais un chacun aussi en son particulier, en peut utilement faire la lecture, & les Peres & Meres de famille en la presence de tous leurs domestiques ; ce qui suppléera, & souvent avec avantage, au défaut des Predications, que tous ne peuvent pas entendre[1572].

Les sermons protestants sont souvent publiés assez rapidement pour cette même raison, qui se double de l'importance du culte domestique en raison des difficultés d'accès au lieu du

---

[1569] Ainsi les sermons d'exception, publiés dans les recueils que nous avons étudiés, répertoriés en annexe.
[1570] Voir Isabelle Brian *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime*, *op. cit.*
[1571] Alexandre Morus, « Avertissement au lecteur », *Dix-huit sermons de Monsieur Morus sur le Huitiéme Chapitre de l'Epître de Saint Paul aux Romains*, Lausanne, David Gentil, 1691, n. p.
[1572] François Bourgoing, *Homélies chrétiennes*, *op. cit.*, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

culte public. Les témoignages indiquent que les fidèles n'ont pas toujours la possibilité de se rendre régulièrement au prêche[1573] ; les sermons publiés pourraient suppléer à des absences volontaires ou forcées les jours où la Parole de Dieu est prêchée. Néanmoins comme le souligne Maria-Cristina Pitassi à propos d'un passage d'un ouvrage anonyme, *Manière de bien sanctifier le iour du dimanche*, paru à Genève en 1694, recommandant qu'il ne faudrait pas que cela soit, ou alors le plus rarement possible[1574] : participer à l'exercice du culte est une obligation à laquelle on ne peut normalement déroger.

S'agit-il aussi de diffuser le plus possible une parole qu'on estime primordiale et d'occuper le terrain de la dévotion, terrain largement occupé par les catholiques ? Certes dans le champ spécifique de la littérature sermonnaire, le terrain est relativement libre, les catholiques publiant peu d'écrits ; mais ils l'investissent beaucoup oralement. S'il ne reste quasi rien de la prédication capucine par exemple, l'entreprise missionnaire de cet ordre-là, en particulier, s'est étendue massivement et durablement en France au cours du XVIIe siècle.

2. Autorité et auctorialité : une parole personnelle qui s'impose

L'oralité est toujours mise en avant par les prédicateurs comme si l'écrit venait diminuer la portée de la Parole. Les pasteurs se défendent, en effet, d'avoir retravaillé leurs sermons dans la perspective d'une publication. Ainsi Drelincourt, dans l'épître dédicatoire adressée au Marquis de Pardaillan, au sujet du sermon sur les naufragés de Charenton, assure-t-il son destinataire de la fidélité du texte écrit au discours oral, suggérant même que le sermon publié n'est qu'une restitution du sermon improvisé et que, donc, le sermon n'a pas été écrit avant que d'être prononcé[1575] :

> [...] je vous l'envoye telle qu'elle a été prononcée ; Et même, je ne vous fay point d'excuse de ses defauts. Car comme les habits de deüil sont sans ornement & sans parure, un Sermon fait au milieu des pleurs & des gemissemens, & dans une tristesse qui ne se peut peindre, n'a besoin ni d'eloquence, ni d'ajustement, un cœur affligé comme le vôtre ne demande point de fleurs[1576].

D'ailleurs les marques de l'oralité sont courantes dans les sermons, attestant bien de leur nature originelle : les « Hé ! », « Quoi ! », « Eh bien ! » viennent régulièrement ponctuer

---

[1573] Françoise Chevalier, *Prêcher sous l'Édit de Nantes, op. cit.*, p. 24. Voir aussi Samuel Mours, *Le Protestantisme en France au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 125-126.
[1574] Maria-Cristina Pitassi, « Pratiques de lecture de la Bible en milieu réformé au XVIIe siècle », *Les Protestants à l'époque moderne, op. cit.*, p. 87.
[1575] Sur l'épineuse question de savoir si les sermons ont été écrits avant d'être prêchés, voir Julien Goeury, « Des sermons prononcés comme ils ont été écrits ou bien écrits comme ils ont été prononcés ? », *L'Éloquence de la chaire entre écriture et oralité, op. cit.*, p. 131-146.
[1576] Charles Drelincourt, « A Monsieur le Marquis de Pardaillan », R2, p. 364.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

les sermons ; quand il ne s'agit pas d'incises plus importantes, interpellant l'auditoire : « Vous pensez, peut estre, que je n'aye plus rien à dire. Mais mon discours seroit imparfait si je ne vous faisois voir…[1577] », ou d'incises rappelant que le temps a manqué au prédicateur pour finir, qu'il lui faut donc abréger, ou reporter la suite du discours au lendemain, dans le cas d'une prédication quotidienne : « Mais je crains de vous ennuyer ; remettons le reste au sermon de demain[1578]. »

Le sermon protestant, tout comme le sermon catholique, qui a un caractère anti-oratoire, n'est pas un « beau sermon » ; d'où la réticence affichée, dans les textes préliminaires aux pratiques éditoriales. La publication nécessite une justification préalable, tout au long du siècle. En 1631, Nicolas Vignier, pasteur à Blois, se justifie longuement dans l'épître dédicatoire :

> Ce que j'ay presenté à vos oreilles, je le presente icy à vos yeux, afin que tout d'une veuë vous puissiez revoir en un corps, ce qui vous a esté proposé en detail & par pieces. […] c'est chose notoire que les écrits qui sont donnez au public, sur certaines matieres choisies, sont de singuliere utilité à l'Eglise. Car comme la Predication opere plus puissamment sur les affections : Aussi les écrits servent à informer le jugement[1579].

On voit qu'il distingue la prédication prêchée de vive voix, qui fait appel aux passions, et celle qui peut se lire, qui fait appel au raisonnement. En cela, elle apparaît nécessaire. Il poursuit ainsi :

> La voix bien souvent se perd parmy un nombre d'Auditeurs, & ce que tu as entendu à la haste, s'ecoule comme la liqueur qui passe par un entonnoir. Nôtre mémoire au lieu d'estre une *Arche* pour garder les choses saintes, est un sas qui laisse passer la fleur, & ne retient que le son. Mais l'écrit donne loisir de peser & bien considerer ce que tu lis, jusques au fond : Outre que par ce moyen on profite aux absens & plus eloignez, voire *on parle aprés la mort*, aussi bien qu'Abel : Qui a esté la fin des écrits des apôtres, & de tous les serviteurs de Dieu qui les ont suivis, à ce *qu'après leur departement on se peust ramentevoir continuellement les choses*, qu'ils avoient enseignées de bouche[1580].

Dans sa justification, Nicolas Vignier adopte une position différente de celle généralement adoptée par le corps pastoral ; le livre a sur la voix des avantages qu'il lui importe de souligner : la parole est évanescente et sa mémorisation ne peut en être que partielle et superficielle. D'autre part, le livre profite aux absents et à la postérité. Publier le sermon permet d'inscrire la parole dans le temps, de la méditer à loisir et de la transmettre. Néanmoins, il est important de toujours se garder de toute manifestation de vanité, ce que la posture d'auteur pourrait nourrir, aussi Charles Drelincourt rappelle-t-il à propos du pasteur :

[1577] Charles Drelincourt, « Sermon sur le pseaume XXI », R3, p. 496-497.
[1578] Jean Lejeune, *Missionnaire*, Migne, col. 929.
[1579] Nicolas Vignier, *Pratique de repentance ou Sermons sur le Pseaume 51, avec une Paraphrase d'iceluy*, Charenton, Estienne Lucas, 1671, « A tous les Fideles de l'Eglise reformee de Blois », p. 3.
[1580] *Ibid*, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« Et sur tout, il ne faut point qu'il pense à s'établir au monde ni à y aquerir des tresors : mais qu'avec Moïse il estime l'oprobre de Christ ses plus grandes richesses, qu'il contemple celuy qui est invisible, & qu'il regarde à la remuneration[1581]. » Ce qui est rappelé ici, c'est l'humilité du prédicateur : il est sommé de se mettre en retrait, de s'effacer derrière une Parole qui s'impose d'elle-même sans faire œuvre personnelle.

Les pasteurs se défendent donc toujours dans leurs préfaces d'être eux-mêmes à l'origine de la publication de leur recueil, sans quoi ils pourraient justement être accusés de vanité. Dans l'épître à Madame de Rambouillet qui ouvre son premier recueil de sermons, Charles Drelincourt allègue la demande d'un éditeur genevois et, dans l'« Avertissement » qui précède la publication des deux sermons prononcés par le père et le fils lors de l'ordination de son fils Laurent, il prend la peine d'expliquer longuement les circonstances de cette publication inhabituelle qui pourrait leur être reprochée à tous deux :

> Je say bien que ce n'est pas la coûtume que les jeunes Pasteurs fassent imprimer leurs Sermons ; Et que s'ils le faisoient, on leur imputeroit à vanité. Mon fils est si éloigné d'un tel dessein, que quelque instance qu'on luy ait faite de mettre au jour le Presche qu'il a prononcé à Charenton, l'on n'a pû rien gagner sur luy ; Et je n'ay eu garde aussi de le luy conseiller. Et même, de peur que l'on ne vint à le publier à son inseu, il a refusé d'en donner une copie écrite à la main, à des personnes qui d'ailleurs ont autorité sur luy, & pouvoir de luy commander. Mais j'ay desiré de faire part à mes amis de la Méditation qu'il prononça à la Rochelle lors que je luy imposay les mains, & de la joindre au Sermon que je fis le même jour, parce qu'elle traite du même sujet, & que souvent j'y fais allusion. Ioint que plusieurs bonnes Ames ont desiré, avec une sainte ardeur, de voir sur le papier tout ce qui fut alors prononcé de vive voix. […] Que si nonobstant ces raisons-là, quelcun y trouve encore à dire, qu'il m'impute toute la faute de cette publication. Car il est certain que mon Fils n'y a contribué qu'une pure & simple obeïssance, & qu'il y a resisté autant que son devoir le luy a pû permettre[1582].

On observera que Drelincourt n'a pas réitéré cette double publication lors de l'ordination de son second fils, Henri, peut-être justement en raison du caractère délicat de la démarche[1583]. Pour revenir à la publication du sermon d'imposition de son fils Laurent, en 1651, on remarque que « Le saint Ministère de l'Evangile » s'ouvre sur une épître dédicatoire « A Messieurs de l'Eglise Réformée de la Rochelle », dans laquelle il fait l'éloge de la communauté protestante rochelaise et indique que c'est à la demande de celle-ci que le sermon qui suit a été publié. Il invoque le manque de facilité matérielle pour expliquer le délai de publication : il n'avait pas d'imprimerie à disposition[1584] : « Si j'eusse eu la commodité d'une Presse, je n'eus pas tardé à m'aquiter de ce devoir, & à satisfaire à ma promesse. » Pourtant, l'épître est datée du mois d'octobre 1651, et la cérémonie a eu lieu en juillet de la

---

[1581] Charles Drelincourt, « Le Pasteur fidele », R3, p. 174.
[1582] Charles Drelincourt, « Avertissement » (« Le saint Ministère de l'Evangile », R2), n. p.
[1583] Néanmoins, le sermon d'imposition des mains que Charles Drelincourt a prononcé à cette occasiona fait l'objet d'une publication autonome (Charenton, Louis Vendosme, 1658).
[1584] Le même argument est donné par Paul Ferry. Voir *supra*, p. 139.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

même année ; quatre mois seulement se sont écoulés entre le prêche du sermon et sa publication : n'est-ce pas une doléance bien convenue[1585] ? Dans l'épître dédicatoire à Mademoiselle de Rohan, Pierre Du Moulin se défend d'avoir voulu écrire son traité *Héraclite* de son propre chef, et invoque la volonté du destinataire. Il en profite pour rappeler la simplicité du discours protestant, qui se prête à l'humilité, tandis que le discours catholique se prête, à l'inverse, à la vanité :

> Nous n'avons point de paroles enflées, ny ces ampoulles de mots qui ne sont que pour les bons esprits. Nous ne parlons point de barriquades de convoitises, ni d'escalades de vertus. Nous n'appelons point Iesus Christ le Dauphin du Ciel. Nous ne meditons point d'oraison sur l'eventail & sur le bouquet. Il nous suffit de parler François. Notre but seulement est d'estre entendu[1586].

Les allusions au discours catholique permettent à l'auteur de se présenter de manière modeste et d'enchaîner aussi sur d'éventuelles imperfections dont il faudrait lui pardonner la présence. La publication du sermon n'est pas non plus sans risque pour son auteur. Le pasteur Jacques Couët du Vivier a résisté aux demandes de Valentin Conrart de publier un de ses sermons. Dans une lettre, il s'en ouvre à son grand-père, Paul Ferry : il avait peur qu'on s'aperçoive qu'il avait pillé un sermon du père Senault dans son exorde. Un crime double, en quelque sorte, aurait alors été découvert : avoir plagié un prédicateur, avoir prêché comme un catholique[1587].

D'autres motifs peuvent présider à la publication des sermons. Celle du *Missionnaire de l'Oratoire* n'est-elle pas due aux difficultés, procès et accusations dont Lejeune est l'objet à Toulouse ? Le père aveugle est en effet en butte à des accusations graves portées contre lui par le père jésuite Lescalopier[1588]. Celui-ci l'accuse, auprès des autorités ecclésiales, de sévérité excessive dans l'application de la pénitence ; c'est-à-dire, indirectement, de jansénisme[1589]. Bien que Lejeune sorte gagnant du procès qu'il intente à Lescalopier pour calomnie devant l'officialité, et bien qu'il obtienne réparation par des excuses publiques, on peut se demander si le fait de publier ses sermons n'a pas été aussi, pour lui, le moyen

---

[1585] Julien Goeury évoque l'intervalle court entre publication orale et publication imprimée, « condition sur laquelle insistent souvent les auteurs comme si un risque de péremption pouvait guetter le sermon imprimé s'il n'était plus étroitement associé au sermon prononcé », « La pluie et la neige. Réflexion sur les usages du sermon imprimé par les Églises protestantes en France sous le régime de l'édit de Nantes », *L'Éloquence ecclésiastique, op. cit.*, p. 133.

[1586] Pierre Du Moulin, « A Mademoiselle Anne de Rohan », *Héraclite ou de la vanité, op. cit.*, n p.

[1587] Voir Nicola Schapira. *Un professionnel des lettres au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 301-302.

[1588] Estelle Martinazzo, *Toulouse au Grand Siècle. Le rayonnement de la Réforme catholique (1590-1710)*, Rennes, PUR, 2015, p. 301.

[1589] Voir Abbé G. Renoux, *Le Père Lejeune, sa vie, son œuvre, op. cit.*, p. 51. L'accusation de jansénisme semble minimisée par les biographes de Lejeune, qui n'y consacrent que peu de lignes : L'abbé Grange ne consacre à cette affaire qu'un paragraphe, p. 21-22. Joseph Aulagne ne l'évoque même pas.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

d'attester de son innocence en produisant au grand jour les paroles incriminées. Les deux épîtres dédicatoires aux deux volumes du *Missionnaire de l'Oratoire* publiés en 1662 à Toulouse ne mentionnent pas cette volonté, mais simplement le désir de mettre à disposition des prêtres des textes pouvant leur être utiles, eux « qui estans occupés aux autres fonctions de leur charge n'ont pas le loisir ou les livres pour recueillir l'Escriture saincte & les Peres[1590] ». Lejeune, dans une entreprise de publication qu'il présente comme n'émanant pas de lui, souligne indirectement la difficulté de la charge de prédicateur, qui, pour les curés, se rajoute à une charge pastorale déjà conséquente, et qui implique des ressources dont les curés sont précisément parfois démunis. La deuxième épître, adressée à l'évêque de Limoges, est un exercice de style où Lejeune s'humilie (« me trouvant tres-indigne », « le moindre de tous ») qualifiant ses sermons et son livre de « petits ». Il oppose à sa petitesse la « Grandeur » de l'évêque, « l'un des plus illustres, des plus debonnaires & des plus zelés [prélats] ». Reprenant les trois qualificatifs, il rend hommage à la noblesse de sa naissance, à sa douceur, à sa piété et souligne que le prélat n'a pas manqué d'assister à ses sermons à Limoges, se plaçant ainsi, au moins implicitement, sous son contrôle.

3. L'apport du sermon imprimé : les avantages du visible sur l'audible

À l'occasion de l'impression du sermon, sa réécriture est possible ; le sermon peut être modifié, complété, augmenté. Cette possibilité est exclue par l'abbé Grange en ce qui concerne Lejeune : comment le missionnaire aveugle aurait-il pu relire ses sermons et les corriger ? L'argument de la cécité est avancé comme le mettant à l'abri de tout soupçon d'une entreprise littéraire et éditoriale. C'est évidemment ne pas tenir compte des secrétaires qui se sont succédé auprès du prédicateur. La réécriture n'est toutefois pas toujours masquée ; ainsi elle est même explicite dans le sermon « Tu es Pierre » de Drelincourt, où l'auteur ajoute de très importantes notes de bas de page, augmente son sermon de citations de Grégoire le Grand, en précisant qu'au moment du prêche, il n'avait pas les œuvres sous la main et n'avait pu donc inclure les références nécessaires à sa démonstration. Ces ajouts assumés

---

[1590] Dans l'« Advis aux jeunes Predicateurs », le missionnaire consacre un paragraphe à l'éventualité de la calomnie, paragraphe qui ne peut que faire écho aux déboires de Lejeune lui-même : « Si un autre Predicateur parle mal de vous en Chaire, vous aurez plus d'honneur & de benediction d'honorer & imiter la patience & le silence du Fils de Dieu, *bene patientes* [...]. S'il vous calomnie en Chaire d'avoir presché des heresies, vous pouvez vous en plaindre à l'Evesque ou à son grand Vicaire : & s'il n'y est pas, vous pouvez vous justifier, éclaircissant & authorisant modestement les veritez que vous avez preschées : mais sans aigreur, sans recriminer & mesme sans tesmoigner qu'on ait trouvé à redire à vos Sermons, de peur que ceux qui n'en sçavent rien ne l'apprennent de vous », *Missionnaire*, t. I, n p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

s'expliquent par la nécessité de prouver des propos qui rentrent dans le cadre de la controverse. Le pasteur entend prouver que le propos du Christ n'a pas été de dire à son disciple : « Tu es la pierre », mais : « Tu es Pierre », et il énumère plusieurs textes catholiques qui soutiennent ce point de vue, dont, affirme-t-il, celui du concile de Trente. Il ajoute : « Si ma memoire ne me trompe on trouvera la méme explication dans les écrits de Crégoire [sic] I. Evesque de Rome. » La note qui accompagne cette phrase précise : « Ie n'avois pas alors les Oeuvres de Saint Gregoire. Mais depuis i'ay releu ces paroles en ses Morales sur Iob, livre 31. chap. 19[1591]. » Le corps du sermon imprimé a donc été laissé tel qu'il a été prononcé avec la mention du doute sur la référence invoquée de mémoire. Drelincourt, en le publiant, a – explicitement – complété, mais non modifié son texte.

Toutefois, de manière générale, il est impossible, en l'absence de renseignements, de déterminer si des ajouts ou des modifications ont été faits, et dans le cas où ils seraient évidents, s'ils sont dus à l'auteur lui-même ou à l'éditeur, ce qui rend malaisée leur interprétation. On ne peut que constater et faire des hypothèses. Si on examine ce que nous donne à voir le texte imprimé, on remarque parfois des divergences entre les titres, par exemple, celui mentionné dans la table des matières « Le Bon-heur de la Mort des Fideles », et celui en tête sur la première page : « La Mort des Fideles », divergences qui apportent un éclairage intéressant. Le premier titre met l'accent sur un argument développé dans le sermon tandis que le deuxième signale juste le thème. Le choix de certains caractères typographiques rend aussi particulièrement visibles certains mots ; c'est peut-être le reflet d'une insistance oratoire. Dans une citation du livre de Malachie (Ml 1, 11), l'expression « en tout lieu » est typographiée en lettres capitales, et une partie de la citation n'est pas en italique : « *Depuis le Soleil levant jusques au Soleil couchant, mon Nom sera grand entre les Nations, & l'on ofrira EN TOUT LIEU*, parfum à mon Nom & *oblation pure*[1592]. » On peut faire la même observation dans un sermon de Pierre Du Moulin – où il prêche sur la présence du Christ dans le pain – où certaines expressions apparaissent en capitales, se signalant ainsi comme importantes et mises en relief de cette manière dans le texte :

> Le principal est, qu'en ces paroles de l'Apostre, *Le pain que nous rompons*, nous avons une claire exposition de ces paroles, *Ceci est mon corps*. Iesus Christ a dit, CECI EST MON CORPS. L'Apostre nous enseigne que le sens de ces paroles est LE PAIN QUE IE ROMPS EST LA COMMUNION DE MON CORPS. Cette exposition de l'Apostre deplaist à l'Eglise Romaine[1593].

[1591] Charles Drelincourt, « Tu es Pierre », R2, p. 207.
[1592] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Epitre aus Ebreus », R3, p. 431.
[1593] Pierre Du Moulin, s8, D8, p. 174.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Certaines modifications témoignent d'un souci de clarté. Ainsi, parfois les titres des parties du sermon apparaissent en caractères majuscules. Les sermons protestants proposent presque tous des références dans les manchettes, le titre du livre biblique et le numéro du chapitre, plus rarement du verset. Certains sermons néanmoins se signalent par leur absence totale de références, comme le sermon de Drelincourt « Le Buisson d'Horeb ». Enfin, le dernier élément qui vient confirmer l'utilité de l'écrit concerne la typographie des citations. Elles sont rendues visibles par le recours à l'italique et se manifestent donc clairement comme telles au sein du texte, car elles ne sont pas toujours introduites dans le propos et la seule oralisation ne peut pas toujours permettre de dissocier la citation du discours de l'orateur. Peut-être que l'auditoire protestant, dont on pense qu'il était plus cultivé, qu'il avait une fréquentation plus assidue de la Bible était capable de les « entendre » c'est-à-dire de les identifier, c'est ce qu'il est difficile tout de même d'affirmer.

Si le texte que nous lisons suppose bien évidemment une perte pour nous comme celle de l'intonation, de la diction, de la gestuelle du prédicateur, à l'inverse, le texte imprimé apporte des éléments nouveaux et précieux par rapport au sermon prêché.

III. Une rhétorique du temps

C'est à une réflexion sur le temps que nous voudrions consacrer nos derniers propos, en nous intéressant plus particulièrement au discours qui lui est consacré dans les sermons, et au sablier, objet présent sur la chaire, figuré dans la Vanité, signe et symbole plastique du temps qui s'écoule. Il est visible sur l'étagère, dans le coin en haut à gauche dans le tableau de Le Sueur ; à côté du crâne, tout-à-fait à droite, à demi caché par des livres dans le tableau de Madeleine Boullogne mais bien en vue en haut, légèrement décentré à droite dans *La Grande Vanité*. Chez Champaigne, il répond, par sa place latérale, au vase, et l'alignement de trois réceptacles (vase, crâne et sablier) suggère aussi les trois règnes : végétal, animal, minéral comme si le tableau présentait de manière raccourcie et synthétique le monde et le temps qui passe. Le prédicateur a, lui, sous les yeux l'écoulement du sable dans le sablier qui lui rappelle le peu de temps dont il dispose, mais aussi plus largement la vitesse à laquelle la vie s'en va, comme le rappelle Pierre Du Moulin : « Estimez tout temps estre perdu, qui n'est

Licence CC BY-NC-ND 3.0

point employé à nous avancer vers le royaume des cieux[1594]. » Le sermon, tout comme le tableau de Vanité, réinvente le temps, en insistant d'abord sur le caractère favorable de certains moments, puis en ramassant le temps dans le discours. L'évanescence des choses de ce monde indique clairement qu'il n'y a pas de temps à perdre pour se convertir.

A. Le temps privilégié de la prédication

La parole de la prédication est circonscrite dans un temps présenté comme essentiel : ce peut être celui du prêche, celui du sermon quotidien ; plus souvent celui du temps extraordinaire que constitue le jour de jeûne ou de cène chez les protestants, celui de la mission ou du Carême chez les catholiques. Ainsi Lejeune, parlant du temps de la vraie pénitence, c'est-à-dire de la conversion, et remarquant que l'homme la repousse toujours à plus tard, souligne l'importance du temps de la mission :

> S'il est point de temps propice & favorable, c'est celuy de la Mission. Peut-estre qu'un autre temps ne le sera pas ; si vous refusez sa grace quand [Dieu] vous la presente, peut-estre qu'il vous la refusera quand vous la souhaiterez. Si vous negligez de faire une bonne Confession quand vous en avez une si belle occasion ; celle que vous fairez en un autre temps tres probablement ne sera pas bonne. Car ces Confessions tant differées, qui ne se font que comme à regret à Noël et à Pasques, pour l'ordinaire ne se font qu'à demy, imparfaitement, & par maniere d'acquit[1595].

Dans le premier sermon, qui ouvre le recueil et a une valeur d'introduction, voire de présentation des missions, Lejeune explique :

> Quand vous serez au Sermon, ne songez pas à des pensées vaines et mondaines, soyez attentifs & appliquez à la Parole de Dieu, non par esprit de curiosité, mais par désir d'en profiter. Nous venons en Mission, non pas pour satisfaire aux esprits curieux, mais pour instruire les humbles & les dociles […] non pour chatouiller vos oreilles, mais pour toucher vostre cœur[1596].

De même, dans la péroraison de son « Sermon sur la haine de la vérité », Bossuet met en valeur le temps du Carême comme moment privilégié : « Et s'il faut des avertissements plus particuliers, voici les jours salutaires où l'Église nous invite à la pénitence[1597]. » L'image puissante du condamné qui marche au supplice est utilisée par Paul Ferry, au début du sermon intitulé « Le Fidele mort & vivant », pour renvoyer à Adam et à l'homme pécheur en général. Le passage du temps n'est plus qu'une fuite en avant vers la mort : « Chaque moment meurt

---

[1594] Pierre Du Moulin, s10, D7, p. 207.
[1595] Jean Lejeune, Sermon IX. « Des trois premieres marques & proprietés de la fausse Penitence », *Missionnaire*, t. I, p. 191-192.
[1596] Jean Lejeune, Sermon I. « Que la Mission & le bon usage qu'on en fait, est une marque de predestination », *Missionnaire*, t. I, p. 18.
[1597] Bossuet, « Sermon sur la haine de la vérité », *Carême de Saint-Germain, O.O.*, t. V, p. 156.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

& expire en celuy qui le survit[1598]. » Il faut donc se saisir des moments opportuns offerts par les prédicateurs pour mettre en route le processus de conversion, long, pénible – et en cela bien différents des modèles bibliques, comme celui de Paul, ou patristiques, comme celui d'Augustin –, qui passe par différentes étapes, qui ne sont d'ailleurs pas les mêmes dans les deux confessions. Mais, quelles que soient ces étapes, il importe de ne pas négliger les temps particuliers, extraordinaires, qui s'offrent aux fidèles pour s'amender. Or ces moments importants ne sont pourtant pas toujours envisagés de cette manière par l'auditoire. L'attention des auditeurs n'était peut-être pas systématique si l'on en croit les plaintes que les pasteurs formulent à ce sujet dans leurs sermons. Les pasteurs, en effet, condamnent l'attitude des fidèles durant l'office : inattention, bavardages, déplacements, sorties inopportunes :

> Certainement, je pourrois dire que plusieurs ne viennent icy que par coutume & par manière d'aquit ; Et qu'il y en a fort peu qui ayent les émotions & les tressaillemens de David, lors qu'il aloit aus saintes Assemblées, & qui en s'en retournant de ces exercices de piété, s'entretiennent de ce qu'ils ont ouï ou qui ruminent en leur cœur cette pâture de vie. Mais pour m'arrester aus choses qui sont exposées aus yeus de tout le Monde, qui a jamais veu un desordre pareil à celuy qui se commet durant la lecture de la Parole de Dieu ? Au lieu de l'écouter avec une attention religieuse, la pluspart parlent si haut que le Lecteur en quelque sorte que soit sa vois, ne peut estre entendu ; Et la confusion est si horrible, que ceus qui entrent icy, pensent entrer en un marché, & non pas en une assemblée de Fideles. Le desordre que l'on voit durant le Batême, n'est pas moins insuportable. Car il fait un tel bruit que le Pasteur qui administre le Sacrement, a de la péne à s'entendre soy-même[1599].

Quelquefois même, ce sont des événements plus graves qui viennent interrompre le sermon, comme les échauffourées qui eurent lieu à Charenton, dans le temple même, entre les partisans d'Alexandre Morus et ceux de Jean Daillé, dont un sermon prêché par Charles Drelincourt sur « *Je repren & châtie tous ceus que j'aime : sois donc zélé, & te repen* » rend compte :

> Car ce qui arriva en ce Temple il y a aujourduy huit jours estoit capable de nous perdre entierement, & de nous reduire en une desolation lamentable. Nous vismes cette Eglise toute en feu, & nous fusmes en danger de la voir toute en sang, sans la sage Providence de celuy qui tient en ses mains le feu etincelant, & qui dit à la Mer, *Tu iras jusques-là, & tu ne passeras pas outre*[1600].

Le pasteur transporte son auditoire dans un temps où il ne sera plus question d'entendre les cris de la discorde : « Là nous ne verrons plus de trouble ni de confusion ; & au lieu des cris scandaleus qui retentirent dans ce Temple Dimanche dernier, nous n'orons que des voix de jubilation[1601]. » Ces attitudes, certes exceptionnelles, mais désolantes, sont condamnées par

---

[1598] Paul Ferry, « Le Fidele mort & vivant », *Quatre sermons*, p. 12.
[1599] Charles Drelincourt, « Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Luc », R2, p. 412-413.
[1600] Charles Drelincourt, « Le Profit des Chastimens », R3, p. 534. Le sermon a été prononcé à Charenton le dimanche 22 juillet 1662, c'est-à-dire une semaine après l'incident.
[1601] *Ibid.*, p. 530.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

les pasteurs qui, par ailleurs, ne peuvent que déplorer un emploi mauvais du temps dans la vie quotidienne des fidèles.

B. Le temps gaspillé

L'urgence de la conversion est toujours mise en parallèle avec la dissolution du temps utile car, dans le temps ordinaire de la vie, chacun est pris dans le tourbillon des événements, des soucis domestiques, des charges diverses. Le temps est non seulement insaisissable, mais encore il passe trop vite. Et pourtant l'homme gaspille son temps en frivolités, en plaisirs inutiles ; il vole du temps à Dieu en ne se consacrant pas de manière permanente à des activités propres à sauver son âme :

> Bref, considerez vostre vie, voyez ce que vous faites depuis le matin jusques au soir, depuis le commencement de l'année jusques à la fin, vous verrez qu'il n'y a rien de quoi vous ayez moins de soin que de votre ame et du service de Dieu, pour qui elle est creée : le matin vous dites le *Pater* ou l'*Ave* en vous habillant, ou allant au marché ; le soir, vous faites vos prieres, estant couché & à demy endormy, avec aussi peu de reverence que si vous parliez à un laquais ; le reste du jour vous ne pensez à Dieu, vous ne parlez de lui non plus que s'il n'y en avoit point, sinon peut-estre pour le blasphemer ; les Dimanches & jours de Festes, vous entendez une petite Messe pensant au ménage, & aux affaires du monde : & voylà comme l'année se passe, & après celle-cy une autre, & enfin vous vous trouvez à la mort[1602].

Pierre Du Moulin interroge : à quoi avons-nous employé notre temps ?

> Ne suffit pas d'examiner nos actions, mais aussi faut nous demander à nous mesmes conte du temps, des heurs, des iours, & des années, & nous interroger nous mesmes combien en tant de temps nous avons avancé en la foy & en bonnes œuvres, & profité en la cognoissance & en la crainte de Dieu, & à quoy nos heures ont été employees. Car si seulement vous considerez combien en un iour vous avez donné de temps au service de Dieu, vous trouverez que des vingt & quatre heures le dormir en a emporté le tiers, qu'une autre partie s'en est allee à s'habiller, une autre à manger & à boire. Que les procez, le travail d'un mestier ou d'une vocation civile, ont emporté la pluspart de ce qui reste de temps. Que le reste s'en est allé en devis inutiles, en pourmenades oisives, à s'enquerir de nouvelles, en ieu & recreation. Sans parler des actions meschantes, des chicaneries, fraudes & medisance, des desbauches & excez qui irritent Dieu, scandalisent le prochain, corrompent le corps & l'esprit, & occupent le temps qui est deu à bonnes œuvres. Tellement que ce qui reste de temps pour la priere, & la lecture sacree, & pour les actions sainctes & charitables revient quasi à rien ; et que Dieu auquel toute nostre vie est deuë est le plus mal partagé[1603].

Quant à Lejeune, il stigmatise les mauvaises excuses et pointe les occupations chronophages et vaniteuses :

> Vous n'avez pas le temps de prier Dieu ? Croyez-moi, vous en avez très-suffisamment, si vous le voulez bien ménager : *Non parum temporis habemus, sed multum perdimus ; nec inopes ejus, sed prodigi sumus (Senec., de Brevit.vitae)*. Retranchez les visites superflues, les paroles oisives, les devis ou conversations inutiles, et les divertissements mondains[1604].

[1602] Jean Lejeune, Sermon III. « De la spiritualité de nostre Asme », *Missionnaire*, t. I, p. 67.
[1603] Pierre Du Moulin, s1, D1, p. 9-10.
[1604] Jean Lejeune, *Missionnaire*, Migne, col. 800.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Le temps dissipé à ne pas s'amender est comparé au sommeil : « Car tout ainsi que ceux qui dorment ne content pas les heures, & ne sentent pas que le temps s'escoule, ainsi les mondains plongez en leurs vices [...] ne considerent pas que les annees s'escoulent [...][1605]. » Pour étayer ces propos, deux références bibliques majeures sont souvent convoquées, celles de deux hommes à qui le sommeil fut fatal : Samson et Jonas. Le mondain est assimilé au dormeur, tandis que le fidèle est celui qui veille à l'image des Vierges sages. Car, en définitive, il faudra « rendre conte des heures & des iours qu'on a soustraits à son service, & qu'on a employés à servir le ventre, & à circonvenir son prochain pour attrapper son bien[1606]. » Devant l'évanescence des choses, et surtout devant la mort, qui peut surgir à tout moment, il est important de considérer que le temps est précieux et ne doit pas être gaspillé. Le temps quotidien, ordinaire doit être reconsidéré et mieux réparti au profit de l'essentiel, le « service de Dieu ». C'est la prescription de Pierre Du Moulin à ses fils, pasteurs eux aussi, dans l'épître dédicatoire à la *Huictieme Decade de Sermons* :

> En attendant ceste derniere heure, travaillez & vous occupez avec fidelité & diligence à la vocation à laquelle Dieu vous a appelés. Rachetez le temps, car *les iours sont cours et mauvais.* N'y ayant rien de plus cher que le temps, il n'y a rien dont les hommes soyent plus prodigues. Ils reculent & retardent leur amendement estimans qu'il y a assez de temps de reste pour y penser. Comme s'ils disoyent à Dieu, tu nous presses trop : Il n'est pas encore temps de penser à ton service[1607].

Les hommes gaspillent leur temps ; nonobstant la mise en garde de Paul (Ep 5, 16), ils se bercent d'illusions.

C. Le sablier, attribut de la chaire

Le prédicateur est lui aussi soumis à cette obligation de bien user de son temps comme le lui rappelle le sablier qu'il a sous les yeux. Le lieu de prédilection du sablier – outre le cabinet d'étude – est la chaire. Il existait donc des sabliers de prédicateurs, plus grands que ceux des cabinets d'étude, car ils devaient être vus du prêtre et des fidèles[1608]. L'objet est manifestement constitutif de la chaire protestante : plusieurs documents iconographiques – de différentes natures – des XVIe et XVIIe siècles le représentent, généralement suspendu à l'abat-voix de la chaire. Un dessin de Georg Pencz (1500-1550), *Die widersprüchlichen*

[1605] Pierre Du Moulin, s8, D4, p. 185.
[1606] Pierre Du Moulin, s8, D4, p. 192.
[1607] Pierre Du Moulin, « A mes fils Pierre, Louis & Cyrus Du Moulin », D8, n. p.
[1608] « À l'origine, le sablier était posé à côté de la Bible : on le retournait après avoir lu le texte du sermon sur lequel on allait prêcher », Ernst Jünger, *Le Traité du sablier*, Paris, Christian Bourgois, coll. « Points », 1970, p. 139.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Predigten (1529), le montre toutefois posé à côté du prédicateur. Dans le tableau (v. 1565) attribué à Jean Perrissin, représentant l'intérieur du temple du Paradis à Lyon, on voit le sablier suspendu. Françoise Chevalier assure que la chaire du temple de Charenton disposait d'un sablier, ce que corrobore la peinture de l'intérieur de l'édifice, même si la vue, très large et depuis l'entrée du temple, permet tout juste de distinguer l'objet qui se situe au dernier plan[1609]. La présence du sablier sur la chaire de Charenton est aussi attestée par le poème satirique de Jean de Rostagny au sujet de Jacques Couët du Vivier, le pasteur aveugle, venu prêcher à Charenton et qui, cherchant l'objet à tâtons, l'aurait renversé[1610]. Un dessin de la main de Paul Ferry montre le prédicateur lors d'une cérémonie d'imposition des mains à Metz en 1653, le sablier figurant suspendu à l'abat-voix[1611]. Il est aussi, mais de manière moins ostensible, l'objet de la chaire catholique, qui ne propose qu'une iconographie très limitée du prédicateur en chaire, souvent Paul, rarement les orateurs sacrés du XVIIe siècle – c'est le plus souvent en extérieur qu'ils sont représentés, sans doute pour renvoyer au temps de la prédication apostolique[1612]. Sur les gravures de Jean Lepautre (1618-1682)[1613], il n'y a pas de sablier sur les chaires.

La durée du sermon peut varier ; elle est traditionnellement d'une heure chez les protestants, comme l'indique incidemment Pierre Du Moulin en soulignant la difficulté de la tâche due à la disproportion entre l'immensité du sujet et le peu de temps imparti : « [il] est impossible en une heure de toucher tous les vices d'un peuple[1614]. » Il n'est pourtant pas interdit au prédicateur de retourner le sablier, mais son écoulement fixe les bornes de la durée du sermon. Les traités de prédication réformés abordent la question :

[1609] Françoise Chevalier, *Prêcher sous l'Édit de Nantes, op. cit.,* p. 47.

[1610] Jean de Rostagny, *Instruction de la Fille de Calvin démasquée,* Paris, Claude Barbin, 1685, p. 56. Le passage, sans être cité, est évoqué par Paul de Félice dans *Les Protestants d'autrefois, op. cit.,* p. 35.

[1611] BPF, ms 762[1]. Julien Léonard en fournit une reproduction dans « L'imposition des mains donnée aux nouveaux pasteurs en France sous le régime de l'édit de Nantes : les enjeux d'un rituel », art. cit., p. 331.

[1612] C'est ce qu'avait bien montré l'exposition *Représenter la prédication aux XVIIe et XVIIIe siècles* au Musée de Port-Royal des Champs (15 septembre-13 décembre 2010). Isabelle Brian écrit d'ailleurs : « Si on connaît des portraits gravés de grands prédicateurs du règne du Roi-Soleil, aucun à ma connaissance ne les représente en train d'annoncer la parole de Dieu du haut de la chaire », « Éloquence du corps et "prédication muette" », *L'Éloquence de la chaire entre écriture et oralité, op. cit.,* p. 147. D'autre part, Philippe Martin explique que les représentations du prédicateur en chaire sont ressenties au XVIIe siècle comme propres aux réformés, « La chaire : instrument et espace de la prédication catholique », *Annoncer l'Évangile, op. cit.,* p. 399-401.

[1613] Gravures reproduites dans Maxime Préaud, *Inventaire du fonds français des graveurs du XVIIe siècle,* t. XII, Paris, Bibliothèque nationale, 1999, p. 298-299.

[1614] Pierre Du Moulin, s4, D1, p. 116. Jacques Pannier, qui évoque lui aussi le sablier sur la chaire, indique que la durée moyenne du sermon parisien au début du siècle est d'une heure environ. *L'Église réformée de Paris sous Henri IV, op. cit.,* p. 150.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> Tout sermon doit estre court & bref : puis le langage duquel on use és Sermons, doit estre clair & facile : item il faut bien disposer & ordonner les parties d'iceluy. Premierement il est necessaire, que sans regret & ennuy le peuple vienne aux sainctes assemblées : voire qu'il y vienne alaigrement & de bon cœur, afin qu'il retienne plus facilement en sa mémoire les choses qu'il aura ouyes. Il n'est point de besoin que les sermons Ecclesiastiques surmontent en longueur les oraisons que les Orateurs avoyent iadis accoustumé de faire ou prononcer és plaidoyers. Et pourtant cela a esté fait pour quelque bonne cause qu'on a donné des horloges de sable & aux Prescheurs et aux Orateurs, afin qu'ils mesurassent leur heure, & ne passassent point outre : & plusieurs choses utiles peuvent estre expliquées & exposées en breves paroles[1615].

Ces propos, extraits du traité d'André Hyperius, mettent l'accent sur plusieurs éléments : un sermon doit être court, il doit aussi être clair et bien organisé. Le respect de ces règles doit contribuer à donner envie à l'auditoire de se rendre au prêche et de l'écouter avec attention, ce qui favorisera la mémorisation de la matière du discours. Hyperius souligne encore la nécessaire différence qui doit se faire jour entre les prédicateurs et les orateurs profanes de l'Antiquité et, pour cela, il insiste à nouveau sur la brièveté du discours, rendue possible par la présence, sur les chaires, « des horloges de sable ». Hyperius pose que la parole du pasteur doit être brève, claire et simple. Un siècle plus tard, Samuel Chappuzeau reprend, dans son traité sur la manière de prêcher, l'exigence de brièveté[1616], qui ne semble pas être, en réalité, mise en pratique, car il fustige la longueur du sermon comme une « vanité ridicule » :

> Il y a des passages [de la Bible] qui demandent de longues expositions, il y en a d'autres qui n'en veulent que de courtes ; mais aujourd'huy par une coûtume qui a pris pied dans toute la Chretienté, la pluspart des Predicateurs, quelque sujet qu'ils ayent à traiter, se sont fait une necessité de parler une heure entiere, & quelques-uns vont jusques à l'heure & demie, d'où il arrive que ceux qui tirent quelque vanité de parler longtemps, faute de matiere remplissent leur discours de paroles inutiles, font bailler l'Auditeur, & augmentent, comme j'ay dit, ce degoust & ce mépris que luy cause une trop longue & trop frequente predication[1617].

Du côté catholique, François de Sales, au début du siècle, recommande une durée d'une demi-heure pour le sermon[1618] ; mais, en vérité, les recommandations sont rares – les traités de Bretteville et de Rapin n'en parlent pas. Quant à *L'Art de prêcher à un abbé*, il aborde la question de manière satirique :

[1615] Andreas Hyperius, *Enseignement à bien former les Sainctes Predications, op. cit.*, chapitre VI, p. 39.
[1616] Sur les deux autres exigences, il est moins strict car, comme nous l'avons signalé, c'est un partisan de l'éloquence.
[1617] Samuel Chappuzeau, *L'Orateur chrestien, op. cit.*, p. 213-214.
[1618] Voir Cinthia Meli, *Le Livre et la Chaire, op. cit.*, p. 353.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Choisis pour tes discours une heureuse matiere :
N'entreprens pas toûjours de la fournir entiere.
Souvent au dernier point on n'a pû parvenir,
Que l'horloge sonnant avertit de finir[1619].

Le sablier est donc un élément à la fois matériel et symbolique ; l'objet pratique de la mesure du temps, l'objet symbolique de son évanescence.

D. Le temps de l'oralité du sermon

Un certain nombre de phrases relatives au temps écoulé ou au temps qu'il reste au prédicateur pour faire son sermon émaillent les discours. Ces phrases suscitent la surprise à la lecture car, si elles peuvent se justifier dans le cadre de l'exercice oral du prêche, ce n'est plus le cas dans le cadre de l'écrit, qui ne s'inscrit pas dans une quelconque limitation du temps. Viviane Griveau-Genest, dans un article récent[1620], s'est intéressée à ces « incises prosaïques » – selon son expression – dans les sermons du prédicateur Jean Gerson (1363-1429) et en a déduit plusieurs fonctions : souligner l'inscription du discours dans une oralité qui tient à la fois de l'éloquence humaine et de la parole divine, restituer une performance fictive (« l'illusion d'une parole en train de se faire [1621]»), créer des artifices rhétoriques, enfin permettre le respect d'une éthique.

C'est au début de la deuxième partie de son sermon, et après avoir rappelé la partie du texte qu'il va commenter, que Charles Drelincourt ajoute : « Nous aurons à faire quelques remarques succinctes sur les mots que Nôtre Seigneur I. Christ employe ; Et puis nous examinerons la chose même, autant que la briéveté du tems qui reste, nous le pourra permetre[1622]. » Pour préparer son auditoire aux développements qui vont suivre, le pasteur annonce clairement son intention, mais la replace prudemment dans un cadre temporel qui lui impose des limites. L'incise annonce le plan, permettant ainsi à l'auditoire de comprendre et de mémoriser la démarche, restituant aussi une oralité sentie comme caractéristique générique du sermon. L'incise peut également servir d'ouverture au sermon : « Le temps ne me permit

---

[1619][Pierre de Villiers], *L'Art de prêcher à un abbé,* Rennes, Mathurin Denys, 4ème édition, 1683, p. 12.
[1620] Viviane Griveau-Genest, « Être pris par le temps à l'écrit : statut de l'oralité dans les sermons de Jean Gerson », *L'Éloquence de la chaire entre écriture et oralité, op. cit.,* p. 91-106.
[1621] *Ibid.,* p. 98.
[1622]Charles Drelincourt, « De l'Honneur qui est deu aus Roys, et à Iesus Christ le Roy des Roys », R2, p. 542-543.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pas de m'étendre plus au long sur le second point ; je le dois faire aujourd'hui[1623] » ; elle peut aussi être employée comme une cheville pour annoncer la dernière partie du sermon : « Mais l'heure qui est escoulee ne nous permet pas de nous estendre là-dessus, & nous advertit de clorre ce propos, par les moyens propres pour eviter les tentations, ou pour les surmonter[1624]. » Toutefois le projet du sermon peut être modifié dans l'instant, la parole devant s'adapter aux circonstances. C'est ainsi que Pierre Du Moulin, devant la longueur du propos encore à tenir, renonce à poursuivre pour réserver la suite au prochain prêche : « Cette pensée nous meine à vous parler des fruits & profits que nous recueillons de la mort de Iesus Christ, qui est le poinct principal de cette meditation. Mais l'heure escoulee ne le permettant pas, nous remettons cela à une autre exhortation[1625]. » D'ailleurs, la brièveté du propos est souvent mise en balance avec l'importance quantitative et qualitative du sujet :

> Quant à l'excellente grandeur de ce royaume celeste, le temps ne nous permet pas de nous estendre là-dessus, & la portée de nos esprits ne peut y atteindre. Si on a égard à la durée, c'est une durée sans bout. Là on ne conte par iours, ni par mois, ni par années. Si de l'eternité on avoit osté dix mille millions d'années, il n'en resteroit pas moins[1626].

Les considérations sur le manque de temps relèvent souvent de l'artifice rhétorique : « Si le tems & vôtre patience me le pouvoient permettre & que cela ne m'éloignast pas trop de mon dessein principal, j'aurois à tirer de nôtre texte plusieurs enseignemens contre la creance & la pratique de ceus de la communion de Rome[1627]. » La dimension éthique de l'incise, enfin, est perceptible dans cet exemple : « Le tems & le dessein que ie me suis proposé, ne me permetent pas d'aprofondir toutes ces erreurs[1628]. » Le pasteur, en effet, renonce à expliquer davantage les erreurs de l'Église romaine pour une raison qui tient à la fois au manque de temps et aux devoirs de sa charge : prêcher sa religion d'abord et avant tout.

Ces allusions apparaissent comme les marques d'une oralité spontanée garantissant l'absence de rédaction préalable et l'improvisation au moment du prêche. Elles fonctionnent également comme un avertissement quant au temps qui est compté, renvoyant au contenu du propos prêché. Les incises sur le temps ont donc aussi pour rôle de souligner que le pasteur garde l'exigence de brièveté du sermon à l'esprit. Parlant du temps, de son caractère éphémère et de la manière de l'employer, le pasteur est ramené à sa pratique : comment

---

[1623] Jean Lejeune, sermon III, Migne, col. 44. Un autre exemple est donné au début du sermon XXXI : « Hier le temps ne me permit pas d'étaler bien au long cette vérité, je le dois faire aujourd'hui », col. 339.
[1624] Pierre Du Moulin, s8, D4, p. 207.
[1625] Pierre Du Moulin, s2, D7, p. 49.
[1626] Pierre Du Moulin, s9, D9, p. 173.
[1627] Charles Drelincourt, « La Mort des Fideles, », R2, p. 855.
[1628] Charles Drelincourt, « De l'Honneur qui est deu aus Roys, et à Iesus Christ le Roy des Roys », R1, p. 538.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

utilise-t-il le temps qui lui est imparti ? Certes, ce temps-là n'est pas ordinaire, l'énoncé du sermon relève d'un temps « extra-ordinaire » où la parole humaine doit céder la place au discours inspiré ; mais lui aussi est soumis à l'obligation d'en faire bon usage. Le sermon doit d'ailleurs imiter la Parole divine, comme le souligne Drelincourt dans l'exorde d'un de ses sermons prêché sur un seul verset de l'Apocalypse : « Sur cette riche matiere j'aurois une infinité de choses à vous dire : mais je tâcheray d'imiter la brieveté du texte[1629] ». Le prédicateur devra rendre compte, comme tout un chacun, de chaque parole vaine, oisive ou creuse (Mt 12, 36). Mais insister sur le fait qu'il faut bien employer son temps, ne pas se gargariser de paroles vaines, constitue aussi une stratégie du discours qui s'apparente, dans le cas de la citation qui suit, à une prétérition : « Mais nostre temps est deu à choses meilleures qu'à estaller les imaginations creuses de ceux qui ont peint leur temple de chimeres, & ont mieux aymé estre disciples des Poëtes que des Apostres[1630]. » Le controversiste Du Moulin balaie ici avec mépris et sans les nommer les allégations des catholiques, plus enclins à fabriquer des fables et à s'appuyer sur la parole profane qu'à produire une parole sanctifiée. La Vérité ne peut s'accommoder de la vanité.

Le sermon doit être exempt de toute vanité, c'est-à-dire qu'il doit éviter la parole creuse, mais aussi la parole orgueilleuse, celle qui se satisfait d'elle-même ou qui servirait de faire-valoir à son auteur. Éviter tout discours superflu, circonscrire la parole dans un temps limité, sont les principes à respecter ; mais dans la pratique, les prédicateurs, surtout Charles Drelincourt, dont les sermons sont longs, ont du mal à rester concis[1631]. Des remontrances sont pourtant faites aux pasteurs qui abuseraient de leur temps de parole, temps modifié parfois par certains consistoires, ainsi les membres de celui de Metz « imposent aux ministres la diminution de leur temps de parole à une heure pour les sermons de semaine, la durée demeurant inchangée le dimanche » (c'est-à-dire une heure trente)[1632].

[1629] Charles Drelincourt, « Le Profit des Chastimens », R3, p. 509.
[1630] Pierre Du Moulin, s10, D8. On trouve la même remarque dans le dixième sermon de la première décade.
[1631] Il arrive au pasteur de confesser qu'il a du mal à s'arrêter : « I'ay de la péne à quiter ce discours : Mais il est tems de le conclure » (« Sermon pour la Sanctification du Iûne », R1, p. 686) – c'est par cet aveu que Charles Drelincourt introduit la péroraison d'un sermon dont la durée est estimée à 2h45 par Françoise Chevalier. La durée, exceptionnellement longue, de ce sermon se justifie par son contexte : ce sermon fut prononcé au cours d'un synode provincial devant un auditoire, composé de pasteurs et d'anciens, rodés aux discours religieux.
[1632] Yves Krumenacker et Julien Léonard, « La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones XVIe-XVIIe siècles », *Histoire urbaine*, Stefano Simiz (dir), n°34, août 2002, p. 30.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

E. Un temps recomposé

La réflexion sur le temps qui passe est évidemment présente dans tous les sermons, elle sert de fil conducteur, voire de structure encadrant la prédication. Ainsi, le troisième recueil de Charles Drelincourt (1664) s'ouvre et se clôt sur deux sermons qui ont pour thème la brièveté de la vie et qui reposent sur le constat d'une double temporalité : « mais au lieu de ce tems qui roule sans cesse & qui nous raméne tous nos soucis & tous nos travaus, il y aura une eternité permanente & invariable[1633]. » Le temps humain n'est rien, comme le proclame l'interrogation fameuse du « Sermon sur la mort » : « Qu'est-ce que cent ans, qu'est-ce que mille ans, puisqu'un seul moment les efface[1634] ?». Et pourtant un changement de perspective peut lui donner un sens :

> Nous pouvons regarder le temps en deux considérations différentes : […] je soutiens que le temps n'est rien, parce qu'il n'a ni forme ni subsistance ; que tout son être n'est que de couler, c'est-à-dire que tout son être n'est que de périr, et partant que tout son être n'est rien. […] considérons-le maintenant en un autre sens : en tant qu'il aboutit à l'éternité [...][1635].

Cette double perspective d'écoulement vers le néant et de marche vers l'éternité se retrouve dans la contemplation du sablier sur la chaire. Les considérations sur le temps de l'énonciation du sermon, les « incises prosaïques », s'articulent avec d'autres propos sur le temps qui passe qui prennent place dans l'économie d'un discours visant la conversion du fidèle. Le prédicateur a en effet à charge de renvoyer son auditoire à sa condition d'homme mortel, marqué par le temps et par son issue fatale, la mort. Son destin de créature mortelle, l'homme le partage avec les animaux, mais son malheur est accru par la conscience qu'il a de la temporalité :

> Les bestes ne s'attristent que pour le mal qu'elles sentent presentement. Mais l'homme se despite pour les maux passez, & s'attriste pour les maux presens, & se tourmente pour la crainte des maux futurs, & bien souvent pour des maux qui ne lui adviendront point [...][1636].

L'homme est un être borné, limité, qui doit se dégager des contingences pour aspirer à l'infinité de Dieu et à l'éternité de la vie à venir. Ce discours exige de s'appuyer préalablement, dans la logique d'une argumentation efficace, sur une définition du temps, chose peu aisée, mais qui permet, d'une certaine manière, de poser les données du problème. Qu'est-ce que le temps ? Précisément, pour Pierre Du Moulin, quelque chose qui n'existe

---

[1633] Charles Drelincourt, « Le Renouvellement du Monde », R3, p. 33-34.
[1634] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre*, *O.O.*, t IV, p. 267.
[1635] Bossuet, « Oraison funèbre de Yolande de Monterby », *O.O.*, t. II, p. 269-270.
[1636] Pierre Du Moulin, s6, D1, p. 111.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

pas : le passé n'est plus, le futur n'est pas encore, reste le présent qui se caractérise par un écoulement constant et qui ne peut se saisir :

> Car le temps de nostre vie qui est passé n'est plus, & le temps & les annees futures de nostre vie ne sont point encore. Il n'y a que le present qui soit à nous, lequel n'est point un temps, mais un moment coulant, & la liaison du passé avec le futur. Nous perdons à chaque heure une partie de nostre vie laquelle ne revient plus. Une autre partie succéde, laquelle s'escoule pendant que nous en parlons : mais la vie & duree de Dieu ne coule point[1637].

Bossuet exprime la même idée dans son « Sermon sur la mort » :

> Ô Dieu ! encore une fois qu'est-ce de nous ? Si je jette la vue devant moi, quel espace infini où je ne suis pas ! si je la retourne en arrière, quelle suite effroyable où je ne suis plus ! et que j'occupe peu de place dans cet abîme immense du temps[1638] !

Charles Drelincourt constate de même : « Il n'y a rien qui passe plus vîte que le temps, ni dont le mouvement soit plus imperceptible[1639]. » La métaphore de l'eau est la plus à même d'en rendre compte : « Notre vie est comme un ruisseau qui coule pour peu de temps : Mais l'estre & la vie de Dieu est comme une mer tranquille, sans fonds et sans rive[1640]. » Le seul qui puisse avoir prise sur le temps est Dieu, créateur et maître du monde, qui commande l'ordonnancement temporel de la vie de l'homme :

> [Dieu] est le maistre du temps. Il fait courir les années & la vicissitude des iours, & des nuicts, & des saisons : il meut les Cieux, & le Soleil, afin que son cours soit la mesure du temps & de la duree des choses. Il a limité en son conseil la duree des estats & de la vie des hommes[1641].

C'est la raison pour laquelle Charles Drelincourt insiste sur la nécessité de l'union à Dieu : « Ainsi la creature qui est seule, se passe comme la vanité : Mais estant avec Dieu, elle demeure eternellement[1642]. » La durée est donc de l'ordre humain, comme l'affirme Drelincourt : « La durée des autres choses se mesure par le tems : Mais rien ne peut mesurer ce qui est infiny & eternel. La diversité des tems & des saisons ne regarde que les creatures : Car au regard du Createur, le passé, le présent, & le futur, sont une même chose[1643]. » Le sermon permet donc une concentration des temps :

> Si vous regardez au passé, vous regrettez les belles occasions de faire vostre salut, que vous avez folement perdues : Oh ! si je fusse allé à confesse, en la mission ! Oh ! si j'eusse quitté ce procès injuste, chassé cette coquine, prié Dieu soir et matin, que je m'en trouverais bien maintenant. Si vous regardez au temps présent, vous voyez vostre corps, que vous avez tant caressé, qui va estre la curée des vers, le partage de la pourriture ; vostre ame, que vous avez tant negligée, qui va estre examinée au tribunal espouventable du Fils de Dieu ! Si vous regardez l'advenir, vous voyez la longue estenduë de l'Eternité

[1637] Pierre Du Moulin, s1, D4, p. 26-27.
[1638] Bossuet, « Sermon sur la mort », *Carême du Louvre, O.O,* t. IV, p. 269.
[1639] Charles Drelincourt, « Le Renouvellement du Monde », R3, p. 1.
[1640] Pierre Du Moulin, s4, D6, p. 64.
[1641] Pierre Du Moulin, s2, D1, p. 42.
[1642] Charles Drelincourt, « Du Triomphe de la Foy, ou la perseverance des saints », R1, p. 131.
[1643] Charles Drelincourt, « De l'Honneur qui est deu aus Roys, et à Iesus Christ le Roy des Roys », R1, p. 519.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

> interminable & malheureuse où vous allez entrer, sans pouvoir retourner en arriere. [...]. Faites à présent ce que vous souhaitterez avoir fait alors[1644].

La dernière phrase de cette citation de Lejeune illustre bien l'ambition du sermon, qui doit à tout prix éviter la vanité : faire la synthèse des temps. De la même manière, les tableaux de Vanité, en proposant une concentration des trois temporalités : passé (ce qui nous est donné à voir est forcément l'image du passé), présent (l'instant fixé), futur (la dégradation, voire la mort, mais aussi parfois l'idée de la résurrection), offrent au spectateur un temps ramassé, suspendu dans l'instant de la représentation et de la contemplation.

Les prédicateurs font allusion au temps dans leurs sermons, ce temps qui s'écoule trop vite, les rattrape et, affirment-ils, tient en somme les rênes du discours. Ces allusions, qui pourraient apparaître comme des remarques spontanées, celles de l'orateur qui, s'apercevant brusquement qu'il a parlé plus qu'il ne l'aurait dû, indique qu'il va abréger ou synthétiser tel ou tel point, remplissent des fonctions diverses. Les remarques, si elles se conçoivent dans l'oralité du texte, attirent l'attention à l'écrit, dans le sermon imprimé, où le rapport au temps est, de manière évidente, complètement différent. Le prédicateur prêche la vanité du temps humain pour exhorter le fidèle à se préparer au temps à venir où il aura à rendre compte de ce qu'il aura fait et de la manière dont, précisément, il aura fait usage de ce temps. Sous le contrôle du sablier, le pasteur prêche un emploi du temps utile dans un sermon soumis à cette même exigence. À l'opposé d'une « parole oisive », synonyme d'éphémère et qui ne saurait être assimilée à celle du sermon, Charles Drelincourt affirme l'espérance d'une parole vive qui doit fructifier :

> Et puis qu'il n'y a que Dieu seul qui connoisse ses Eleus, c'est à nous à prêcher à toute creature, & à exhorter chacun en tems & hors tems. Ne perdans iamais courage & esperans contre apparence. Car il y a douze heures au iour ; Et comme la semence apres avoir esté quelque tems couverte de nége & de glace, germe finalement & produit son fruit : Ainsi quelquefois la parole de Dieu qui semble tombée en des cœurs glacez, ne laisse pas de germer en son tems, & de fructifier à salut[1645].

Le sablier est donc, au-delà du symbole du temps qui passe, aussi symbole de la tempérance, de la mesure de la parole et de la parole mesurée qui sait s'arrêter.

[1644] Jean Lejeune, Sermon XXXVI. « Le peché mortel rend nostre mort malheureuse », *Missionnaire*, Migne, col. 409-410.
[1645] Charles Drelincourt, « La Foy des Eleus & de l'Incredulité des Reprouvez », R1, p. 454.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

L'influence du livre IV du *De doctrina christiana* a été considérable sur la prédication chrétienne. Il a infusé aussi bien le discours des jésuites cicéroniens que celui des jansénistes augustiniens. Novateur, important, l'ouvrage d'Augustin est aussi source d'ambiguïtés et de paradoxes. En effet, il est à l'origine d'un appauvrissement de l'éloquence chrétienne, préparant le terrain à une certaine inculture, alors qu'Augustin est précisément un homme nourri de toute une tradition d'*humanitas*, lui qui a été professeur de rhétorique dans des cités prestigieuses.

Le statut de la parole est interrogé par le discours sacré de la prédication. Doit-elle être profuse, ou au contraire minimale ? Le discours sur la vanité, tel qu'il s'exprime dans le sermon codifié, contraint par des règles qui déterminent sa conception et sa réception, est confronté à trois grands paradoxes. Il doit instruire, plaire et émouvoir, alors que le prédicateur est sommé de s'effacer, de laisser place à l'Esprit Saint qui, s'exprimant à travers lui, lui fournit les ressources nécessaires pour édifier et convertir l'auditoire. Le prédicateur doit se garder de tout orgueil, et faire preuve d'humilité, posture adéquate pour dénoncer la vanité de l'homme et du monde. La conséquence de la confrontation des orateurs aux paradoxes générés par leurs discours pourrait être l'anéantissement de la parole elle-même. Or, loin de s'annuler, le discours sur la vanité se vivifie. La vanité régénère la parole car elle ne l'annihile pas, au contraire, elle dynamise le discours. À la recherche d'une langue adéquate pour dire la vanité, les prédicateurs, confrontés perpétuellement aux critiques de la confession adverse, ont travaillé leur style, leurs images, leur manière de dire. Ils ont revu leurs pratiques d'écriture, et se sont certainement interrogés sur les limites de l'exercice. Loin d'eux l'idée d'être des écrivains, des littérateurs ; mais la composition de textes associée aux mises en garde constantes contre la vanité les a amenés à être plus attentifs, plus critiques. Ils épurent donc leurs prédications, suppriment les trop longs développements, les digressions, pour viser un équilibre entre simplicité et ornementation.

Enfin, la vanité est un concept paradoxal car son énonciation, le fait même d'en parler, de l'évoquer, vient tout annuler, y compris le fait même d'en parler. La vanité est confrontée à la difficulté de son énonciation. Comment la dire ? Comment la représenter ? Comment exprimer ce qui dépasse l'expression et la pensée au point d'induire la négation même du discours ? Sur ces questions vertigineuses se greffe celle de l'autorité : qui est l'auteur du

Licence CC BY-NC-ND 3.0

discours ? S'agit-il de la personne qui le porte, de son énonciateur, ou de l'entité qui l'inspire, l'esprit divin ? La rhétorique est certes un art des mots mais c'est aussi « un art de la personne[1646] ». La réussite du sermon dépend de celui qui le produit, des circonstances qui l'entourent, de la forme qu'il prend et enfin de ce qui y est dit. Le constat de la vanité de l'homme et du monde, qui constitue la trame de fond du discours, n'est d'ailleurs pas une fin en soi dans la prédication. Le fidèle est amené à se détacher de la vanité pour rechercher la Vérité, et le sermon du prédicateur se présente lui-même comme le lieu de la Vérité. La Parole qu'il énonce dans la chaire est celle de Dieu. Tout en dénonçant la vanité, elle se pose en vérité de la Parole de Dieu.

Les représentations picturales de la vanité ont pour caractéristique de faire écho au message porté par les sermons des prédicateurs du XVIIe siècle incitant les fidèles à mépriser le monde pour méditer sur le sens de la vie et de la mort afin de se convertir. C'est aussi dans le temps imparti de l'écoulement du sable que le prédicateur doit évoquer le temps qui passe – celui forcément limité de la vie humaine – et le temps de l'éternité, attendu, espéré. Dans les sermons, les remarques sur le temps sont nombreuses : celles à valeur déictique sur le temps du sermon lui-même ; celles aussi impliquant des réflexions théologiques et morales : théologiques dans les développements antithétiques sur le caractère mortel de l'homme et sur le caractère immortel de Dieu, morales dans les exhortations à employer son temps à se préparer à la mort et à se convertir. La question du temps, au cœur de la prédication depuis Augustin, nous paraît cruciale dans la mesure où le prédicateur prêchant sur la vanité doit éviter un discours éphémère et donc inutile. C'est en inscrivant le sermon, ou le tableau, dans un temps privilégié et suspendu, qu'il peut parvenir à cet objectif.

[1646] François Cornilliat et Richard Lockwood (dir.), *Ethos et pathos, op. cit.*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

CONCLUSION

Partant du constat de la permanence du thème de la vanité dans les sermons du XVIIe siècle, et de l'écho produit par le traitement, également récurrent, de celui-ci dans les tableaux de cette époque, nous avons voulu étudier de plus près ses implications, dans le domaine de la rhétorique notamment. En effet, les commentaires critiques qui ont établi des liens entre les productions sermonnaires et picturales mentionnent souvent le thème de la vanité pour rappeler son statut de lieu commun traditionnel. Participant d'une topique bien élaborée, la dénonciation de la vanité est présentée comme connue, familière, ne méritant, à ce titre, que peu d'attention. Pourtant, il nous est apparu que ce concept – certes ancien, mais complexe – pouvait être un élément qui éclaire le renouvellement de la prédication, prise au sens large, au XVIIe siècle. Le discours sur la vanité est même déterminant, à une époque où le discours confessionnel – sous ses formes les plus variées – pèse d'un poids important dans une société en recherche d'équilibre après les déchirures politiques et religieuses de la fin du XVIe siècle. Au XVIIe siècle, l'engouement pour la représentation de la vanité (car sa fréquence témoigne aussi d'une sensibilité et d'un goût) dépasse d'ailleurs la sphère religieuse ; on le constate avec les Vanités de natures mortes – qu'on ne peut considérer comme des tableaux de dévotion, mais plutôt comme des images de méditation –, qui offrent une vision particulière de la vie et du monde, invitant au dépouillement et à une considération des véritables enjeux de l'existence humaine. Renonçant à la figuration du saint et se concentrant sur les objets, elles élaborent un discours sur le mépris du monde qui va jusqu'à la disparition parfois totale des références explicites au divin. Le discours sur la vanité, partout présent au XVIIe siècle, plaît ; il fascine dans la manière qu'il a d'anéantir et de grandir tout à la fois. Rappelant constamment à l'homme son insignifiance, il lui signifie aussi son inscription dans l'économie divine. Cette tension est fondatrice d'un discours stimulant.

La littérature sermonnaire, en pleine expansion au XVIIe siècle, offre un discours sensiblement différent de celui du siècle précédent. Certes, chacune des deux confessions veut amener à elle le maximum de fidèles – il en va, du point de vue collectif, de l'existence des Églises, et du point de vue individuel, du Salut de chacun. Mais la prédication ne cherche plus systématiquement à agir sur les émotions ; son caractère doctrinal et moral l'amène à

Licence CC BY-NC-ND 3.0

développer une autre rhétorique, qui concorderait davantage avec les exigences nouvelles d'une prédication redéfinie par le concile de Trente. La coexistence confessionnelle, et la concurrence qui en découle, est un facteur de dynamisme pour la prédication des deux religions, tenues de proposer une exégèse rigoureuse, mais accessible, des Écritures, et de ne pas dépasser certaines limites, sous peine de faire aussitôt l'objet d'accusations de déviances par la partie adverse. Le discours sur la vanité acquiert ainsi une autre utilité que celle d'exhorter au détachement des biens terrestres, il investit aussi le terrain de la rhétorique. Prêchant sur l'orgueil mais aussi sur les dangers d'une parole vaine et oisive, les prédicateurs ne peuvent faire l'économie d'une pratique révisée à l'aune de ces deux éléments. À une époque où s'exerce une révolution des mentalités[1647], la période de relative tolérance dans le siècle (1640 à 1660) permet le développement d'une prédication plus encline à réfléchir sur ses enjeux, sans jamais oublier, pourtant, la présence menaçante de l'autre.

Renvoyant au vide, à l'éphémère et partant, à l'inutile, la vanité ne se limite pas à l'expression du *contemptus mundi*, elle se confond aussi, maintes fois, dans les sermons, avec l'amour-propre, l'orgueil, dans l'idée qu'être empli de soi, c'est être rempli de vide. Si la prédication du XVIIe siècle constitue son âge d'or, c'est qu'elle présente une richesse, un dynamisme, dont l'élément central est la vanité. Toutes les autres thématiques de la prédication ne se lisent qu'au regard de la déconsidération fondamentale – mais pragmatiquement relative – du monde, et de la primauté du règne divin. Le mot offre donc une définition à plusieurs facettes qui se rejoignent : le monde est vain, il est donc absurde de s'y consacrer, il est tout aussi absurde de tenir sa propre personne pour un sujet de fierté. Les tensions qui régissent la manière d'être au monde nourrissent des développements moraux et théologiques qui ont enrichi la matière des sermons[1648]. Le thème se mue, au XVIIe siècle, en catégorie picturale exploitant un message religieux et profane. La littérature sermonnaire, servant de cadre au message religieux, se ramifie entre sermons catholiques et protestants, entre missions et stations, entre prédication évangélique et prédication mondaine, entre prédication urbaine et provinciale. L'image, enjeu de prédication et objet de dissension, suscite de nombreux débats et son discours sur la vanité motive une réflexion tant sur ses aspects symboliques que rhétoriques.

[1647] Voir Jean Rohou, *Le XVIIe siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil, 2002. Il nous semble qu'il n'est pas anodin que la première de couverture du livre publié aux Éditions du Seuil offre une reproduction de *La Grande Vanité* de Stoskopff.

[1648] Ces tensions se sont trouvées réactivées au XXe siècle avec le concile de Vatican II (1962-1965), qui a cherché à redéfinir la place de l'homme dans le monde.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

La vanité, matière essentielle de la prédication au XVIIe siècle, se pose comme point d'articulation entre la mort, terme provisoire de la vie du fidèle, et la résurrection, point de départ d'une vie régénérée. À ce titre la mort, étape transitoire, n'est pas à craindre. Le discours prédicatif se pose donc en art de mourir et de bien vivre, offrant des figures modélisées – personnages bibliques, saints, hommes et femmes du monde à la piété reconnue. L'image est sollicitée, paradoxalement – car quelle image offrir de la mort ? –, et pas seulement dans la prédication catholique. Les sermons protestants de Charles Drelincourt s'appuient sur de constants appels à la vue, comme Bossuet le fait, quelques années plus tard, de manière éloquente et puissante, dans ses Carêmes. Au-delà des divergences concernant la ritualisation de la mort et le discours eschatologique, catholiques et protestants invitent à un mépris du monde qui ne se conçoit plus systématiquement de manière concrète, mais de manière spirituelle et morale. Le monde, rendu mauvais par le péché, doit être investi comme le montre le mouvement de l'humanisme dévot, lui-même imprégné de l'idée réformée de l'action nécessaire (mais non salutaire, pour les protestants). Si la retraite – et notamment l'entrée dans les ordres – reste un modèle de vie sainte chez les catholiques, l'idée selon laquelle il est bon d'œuvrer dans le siècle, tout en renonçant à ses simulacres de plaisirs, est commune aux deux confessions. L'*Ecclésiaste* sert de matrice pour les prédicateurs, qui en tirent ponctuellement des leçons religieuses et morales. Ils ne font pourtant pas table rase de la littérature des Anciens à ce sujet. L'Antiquité, y compris païenne, fournit matière à réflexion ; Sénèque, Plutarque, sont sollicités dans une approche ambiguë : il n'est pas toujours acceptable de s'inspirer explicitement de ces auteurs païens, mais il est clair que le concept de vanité chrétienne ne peut se déprendre complètement du concept de vanité antique. Pour autant, la seule source autorisée étant le texte scripturaire, l'important répertoire d'images auquel font appel les prédicateurs pour parler de la vanité, qui, par essence, échappe à toute parole précise, est tiré de l'Ancien comme du Nouveau Testament. Tropes et figures, qui abondent dans les sermons, malgré le mépris auquel les « fleurs de rhétorique » sont renvoyées, produisent une écriture, voire une esthétique, faite de tensions permanentes.

Ces tensions sont révélatrices de la puissance créatrice des paradoxes qui fondent la vanité : ceux liés tout d'abord au dispositif rhétorique de la prédication, pensée au XVIIe siècle selon les trois visées cicéroniennes (instruire, plaire et émouvoir) ; celui aussi lié à la nature même de la vanité qui renvoie toute chose au néant, y compris le discours qui l'énonce. Significativement, c'est le retour à l'Écriture, la volonté de se défaire d'un certain nombre de commentaires superflus, de sources païennes, de récits burlesques, de comparaisons malvenues qui modifient la manière de prêcher. La prédication protestante a, de fait, forcé la

Licence CC BY-NC-ND 3.0

prédication catholique à revenir à ce qui fait l'essence de son discours : la Bible. Le Livre saint devient la référence absolue en étant à la fois la prescription, la source et le modèle de toute prédication. Il faut prêcher comme le Christ, ou comme Paul – qui nie toute efficacité à l'éloquence. Or comment convaincre sans éloquence ? Un texte trop simple ne risque-t-il pas d'être trop aride, froid, ou encore d'ennuyer l'auditoire ? Certains estiment que les nouvelles conditions de la prédication, la fin de l'époque des apôtres et des martyrs, et plus encore le fait de cohabiter avec l'adversaire, imposent le recours à l'éloquence. Mais bon nombre de théoriciens de l'éloquence sacrée, qui sont des prêtres par ailleurs, dénoncent les dérives mondaines en fustigeant la belle rhétorique et le prestige entourant tel ou tel orateur. L'important mouvement de la prédication évangélique vise une épuration du discours, ce qui ne signifie pas pour autant une absence de procédés oratoires, plutôt une volonté de simplicité : il faut paraître naturel dans l'élocution, citer exclusivement les Écritures, rester dans les limites du discours doctrinal en ne dérivant ni vers la philosophie, ni vers la poésie. Le débat, constant au cours du XVIIe siècle, sur le recours ou non à l'éloquence a assaini la prédication, l'a vidée d'ornements désormais considérés comme inutiles ; il a permis un équilibre entre fond et forme et a incité les prédicateurs à une véritable réflexion sur leurs pratiques d'écriture. Prêcher la vanité les pousse à l'exigence, à la rigueur, à un certain équilibre : être instruit tout en donnant l'impression d'une profonde simplicité ; plaire sans avoir l'air de le faire ; émouvoir tout en mettant à distance les émotions dévastatrices. Au mitan du siècle, le concept de la vanité a permis un renouvellement de la prédication en provoquant une remise en question de la prédication elle-même. Elle a suscité une interrogation fondamentale sur sa nature, ses capacités, mais aussi ses limites, ses contradictions. Pour convertir, c'est-à-dire convaincre le laïc de vouer son existence à une piété exigeante et austère, de renoncer à l'amour de soi pour se consacrer à l'amour de Dieu (*caritas*), il est nécessaire que les prédicateurs, catholiques et protestants, se présentent comme ceux qui incarnent la Vérité, ceux qui détiennent et relaient la Parole de Dieu. Déconstruire le discours adverse, présenté comme pétri de faussetés, est une priorité. Il faut aussi afficher sa parole comme constituant le discours vrai, fidèle aux origines, celui qui n'a pas été perverti et qui ne s'est pas travesti au cours des temps. La vanité, thème exploité depuis longtemps, il est vrai, dans la prédication chrétienne, rencontre les conditions favorables à une réactivation, car, tout en permettant de déconsidérer les arguments du parti opposé, elle permet précisément de poser un *ethos* fondamental du prédicateur fait d'humilité et de vérité.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

D'où la question de la validité, voire du caractère opératoire du support : le sermon est-il lui-même vanité ? Tous les acteurs de la prédication, en amont et en aval, sont concernés par cet enjeu : d'une part, le prédicateur est tenu de ne pas privilégier sa parole personnelle, et, par conséquent, de s'effacer autant que possible – prêcher le sermon tout en évitant les dangers de la vanité, tel est le défi du prédicateur ; d'autre part, le temps du sermon, l'auditeur est forcé de s'arrêter et de considérer sa condition misérable, ses péchés passés, sa mort à venir inévitable. Les trois temporalités sont convoquées simultanément dans un temps suspendu qui permet une vraie réflexion sur le temps (et corollairement sur la vie et sur la mort), car l'écoulement du temps de l'existence s'inscrit dans celui de l'énonciation du sermon. Le temps de la prédication – que celle-ci corresponde à une audition ou à la considération d'un tableau – est un moment privilégié où l'homme est tenu de s'arrêter pour considérer, prier, méditer, se tourner vers Dieu. La prédication échappe ainsi à la vanité.

La vanité est, de ce fait, aussi un enjeu de conversion. Paradoxalement, le lieu commun a permis d'insuffler une nouvelle dynamique aux sermons, non que la conception de la vanité soit différente d'une religion à une autre. On ne peut dire en effet, au terme de notre réflexion, que la vanité soit un marqueur confessionnel, et c'est précisément cette absence de différence qui détermine l'importance du discours tenu. Ainsi la vanité est-elle instrumentalisée par les deux confessions en tant qu'argument de conversion. Le discours propose, en somme, un dispositif à l'auditeur, voire au lecteur, dont on ne peut précisément savoir comment il le reçoit. La question de la réception induit un questionnement, inévitable et important, sur la conversion de l'auditeur. Mais c'est justement ce qui est impossible à mesurer. Les quelques témoignages qui existent sur la manière dont tel ou tel sermon a pu apparaître, a pu être compris, ne livrent pas les conséquences plus intimes de son effet éventuel. Les missionnaires, dans leurs comptes rendus, insistent bien évidemment sur le succès de leur prédication (larmes, conversions en masse) et quelques témoignages épars, issus de correspondances, de livres de raison, de journaux intimes, font état d'appréciations diverses sur la qualité du sermon et de l'orateur. Mais leur effet réel nous échappe. La conversion n'est pourtant pas une question incidente : le recours à la rhétorique ne signerait-il pas l'échec de la grâce, de l'intervention efficace du Saint-Esprit ? Il semblerait, au contraire, que l'utilisation d'une éloquence raisonnée, modérée, dans le cadre d'une langue française en cours de normalisation, soit le seul moyen de parvenir à la conversion. Pris en tension entre la volonté de renoncement aux vanités – qui ne pourrait aboutir qu'au silence – et l'idée de la grandeur ineffable et invisible du divin, le discours sur la vanité cherche un équilibre de la parole.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Peut-on, enfin, parler de vanités littéraires en ce qui concerne les sermons ? Ces dernières années, un certain nombre de critiques se sont attachés à constituer ce qui pourrait apparaître comme un nouveau genre littéraire. Sur la base d'un parallèle entre production picturale de Vanités et production littéraire – pas uniquement sermonnaire, mais aussi fictionnelle – plusieurs critiques ont cherché à mettre au jour la Vanité littéraire. Il se sont proposé de lire des textes comme les tableaux de Vanités, de retrouver en eux les caractéristiques de ce genre pictural. Ainsi Philippe Sellier, dans un article fondateur de 1999, fait de l'oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre et de *La Princesse de Clèves* des Vanités littéraires[1649]. Emmanuelle Tabet, après Agnès Verlet[1650], se saisit à nouveau de l'idée dans son ouvrage sur Chateaubriand, dont les *Mémoires d'outre-tombe* s'apparentent à un monument symbolisant la vanité du monde[1651]. Mais c'est l'article de Delphine Gleizes, « "Vanités". Codes picturaux et signes textuels[1652] », qui approfondit réellement le parallèle en dégageant une poétique de la vanité littéraire fondée sur une mise en scène des objets – du texte et du tableau – qui devient mise en signes. La poésie fait aussi l'objet d'analyses dans cette perspective et se présente comme un nouveau champ de recherche puisque, choisissant un corpus de poésie religieuse baroque (Chassignet, La Roche-Chandieu, Sponde), Nadia Cernogora distingue les traits les plus flagrants d'une poétique de la Vanité littéraire. Elle observe en effet une stratégie énonciative qui pose le problème du sujet, le « je » incarnant à la fois l'autorité et l'humilité, soulignant que l'énonciation répond à la même visée que la prédication. Tout comme dans le sermon, le poème sur la vanité doit émouvoir l'auditoire par une « rhétorique véhémente de la persuasion[1653] », d'où le même ton sentencieux, la prise à partie par l'impératif – modalité héritée de la tradition du *memento mori* – la présence d'apostrophes, de vocatifs, souvent renforcés par l'interrogation, le rabaissement du lecteur par des substantifs dégradants et des adjectifs dépréciatifs. Par ailleurs, l'emploi des déictiques et des images (allégories, personnifications, prosopopées) conduit à une théâtralisation, une dramatisation du discours qui rappellent celles des Vanités picturales. D'où le paradoxe qui consiste à inviter à la pénitence par l'expression du faste, de la démesure

---

[1649] Philippe Sellier, « Les tulipes et la peinture : "vanités" littéraires et *humus* augustinien », art. cit., p. 139-148. L'auteur distingue ce qu'il appelle « la Vanité explicite » de « la Vanité implicite ». L'oraison funèbre de Henriette d'Angleterre relève de la première catégorie, *La Princesse de Clèves* d'abord de la première (l'intrigue à la Cour) puis de la deuxième (l'itinéraire de la princesse de la Cour à la retraite).
[1650] Agnès Verlet, *Les Vanités de Chateaubriand*, Genève, Droz, 2001.
[1651] Emmanuelle Tabet, *Chateaubriand et le XVIIe siècle. Mémoire et création littéraire*, Paris, Champion, 2002.
[1652] Delphine Gleizes, « "Vanités". Codes picturaux et signes textuels », *Romantisme*, 2002, n°118, p. 75-91.
[1653] Nadia Cernogora, « L'écriture de la vanité chez les poètes français de l'automne de la Renaissance : du *memento mori* aux vertiges d'une poétique du vain », art. cit., p. 206.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

– caractéristiques baroques – relayés par le recours à l'image, support de méditation. Enfin, plus récemment, un numéro de la revue *Épistémè* (2012) dirigé par Jean-Paul Laborie a été entièrement consacré à la notion de Vanité littéraire. La préface s'interroge sur la délimitation du corpus des vanités textuelles, étant visiblement entendu que dès l'instant où le thème est abordé, un texte est qualifié de Vanité. Aussi les auteurs mentionnés sont-ils nombreux, de Montaigne à Tom Wolfe. Jean-Paul Laborie propose néanmoins un critère formel : « la mise en scène de l'hésitation interprétative[1654] », qui reste cependant assez flou. L'article d'Agnès Verlet, dont le projet était de « relire les *Mémoires d'outre-tombe* comme une œuvre de Vanité[1655] », pousse l'analyse plus loin et propose une réflexion plus convaincante – en enquêtant sur des critères scripturaires, et non plus seulement thématiques, qui font des *Mémoires* une Vanité littéraire. Elle y souligne « une esthétique de la distance, de l'éclatement, de la rupture[1656] ». Tous ces travaux, intéressants, nous ont offert des pistes de réflexion, sans pour autant nous convaincre de la validité de l'idée. Le rapprochement entre les Vanités picturales et les textes ne nous semble pas pouvoir aboutir à une catégorie littéraire, car elle reposerait sur des critères formels et esthétiques encore trop divers et mouvants, gommant des frontières génériques indispensables à leur bonne lecture.

En revanche, un des prolongements possibles de notre travail serait d'élargir le corpus aux œuvres musicales qui exploitent, elles aussi, le concept de vanité. Dès le Moyen Âge, musique et rhétorique sont pensées ensemble. Cette association, qui fait l'objet d'un intérêt constant au XVIe siècle, est clairement réaffirmée au siècle suivant, autant par les catholiques que par les protestants, qui réfléchissent, dans la continuité de la Renaissance, aux liens entre texte et musique. Les tombeaux mais aussi les leçons de Ténèbres – bien que plus tardives dans le siècle – pourraient fournir des supports pour étudier la manière dont la vanité a investi d'autres productions, même si, là encore, le corpus souffrirait d'un déséquilibre : le corpus musical réformé est en effet bien moins important que le catholique[1657]. À l'origine, pourtant,

---

[1654] Jean-Paul Laborie, « Préface », *Vanités d'hier et d'aujourd'hui : permanence de l'éphémère, Études Épistémè*, [En ligne], n°22, 2012.
[1655] Agnès Verlet, *Les Vanités de Chateaubriand, op. cit.*, p. 17.
[1656] Agnès Verlet, « "Mais le sablier est devant moi…" (Chateaubriand) », *Études Épistémè*, [En ligne], n°22, 2012, p. 7.
[1657] Sur la composition précise des leçons et sur leur vogue en France au XVIIe siècle, voir Catherine Cessac, *Marc-Antoine Charpentier*, Paris, Fayard, 2004, p. 190-195 ; Sébastien Gaudelus, *Les Offices des Ténèbres en France 1650-1790*, Paris, CNRS Éditions, 2005 ; Anne Piéjus, « La musique française du XVIIe siècle face à la question de la méditation », *La Méditation au XVIIe siècle. Rhétorique, art, spiritualité*, Christian Belin (dir.), Paris, Champion, 2006, p. 211-233 ; Maya Suemi-Lemos, *Du discours moral au discours musical, le thème de la*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

rien ne semble annoncer la sécheresse future : Luther, favorable à la présence de la musique dans les temples, lui accorde une place importante dans la vie de l'église. Pour lui, la musique par le chant (le choral) permet la participation du fidèle au culte. Il est le premier à penser la mise en vers et en musique des psaumes. Calvin, qui découvre ces chants à Strasbourg, encourage cette entreprise, tout en affirmant la primauté du texte, la délectation entraînée par la musique pouvant être dangereuse. Musique et chants protestants se développent en France à la fin du XVIe siècle, avec la mise en musique du psautier huguenot par Claude Le Jeune (v. 1530-1600) et son adaptation des *Octonaires de la vanité et inconstance du monde* d'Antoine de La Roche-Chandieu (1534-1591), pasteur et théologien. Ensuite la création se fige. Aucune production nouvelle n'apparaît en France au cours du XVIIe siècle, contrairement à l'Allemagne où les chorals et les cantates connaissent une vogue extraordinaire. En France, au XVIIe siècle, la production musicale protestante se limite à la réécriture, par Antoine Lardenois et Valentin Conrart, des chants réformés[1658], ce qui implique de nouvelles paraphrases et de nouvelles mises en musique. Cette rénovation répond à une volonté de modernisation du psautier, conséquence de l'attirance d'un certain nombre de pasteurs pour les belles-lettres, attirance également encouragée par la concurrence avec les catholiques dans ce domaine. En revanche, du côté catholique, la production musicale est foisonnante, et il nous paraîtrait intéressant d'étudier parallèlement aux sermons de Carême, les musiques qui accompagnaient les offices du temps pascal, en particulier les leçons de Ténèbres (qui s'inspirent des Lamentations de Jérémie) de Charpentier, musicien pieux, semble-t-il, et prolifique dans ce domaine, qui a composé aussi bien pour les jésuites que pour Port-Royal. Il s'agirait d'étudier, autour du concept de vanité, les dispositifs liturgiques convoquant, dans un même édifice, durant le Carême, musiques, tableaux exposés sous les yeux des fidèles, et sermons prêchés.

L'autre prolongement possible concerne les sermons protestants du XVIIe siècle, encore trop peu étudiés. La prédication protestante sous l'Ancien Régime a suscité déjà un certain nombre de travaux. Concernant le XVIe siècle, les recherches ont surtout porté sur les

---

vanité dans la musique post-tridentine, thèse sous la direction de Georgie Durosoir, [s. l.], [s. n.], Université Paris IV-Sorbonne, 2006. Voir aussi les travaux de Thierry Favier et de Philippe Vendrix sur la musique au XVIIe siècle.

[1658] La publication de son *Livre des Psaumes en vers français, par Cl. Marot et Th. De Bèze, retouchés par feu M. Conrart,… (et A. de La Bastide)*, Première partie, Charenton, A. Cellier, 1677, se fait à titre posthume.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

réformateurs, notamment Calvin[1659] ; concernant le XVIIIe siècle, les travaux sont nombreux, sur les pasteurs, mais aussi sur la prédication elle-même[1660]. Quant à la prédication réformée sous le régime de l'édit de Nantes, étudiée par Françoise Chevalier il y a déjà vingt ans, elle mériterait une étude plus développée, plus détaillée, non seulement par des recherches ciblées sur des pasteurs (par exemple, il n'existe aucune monographie sur Charles Drelincourt), mais encore par des approches synchroniques sur l'investissement du champ politique par le discours religieux. Elle mériterait bien sûr aussi des synthèses comparables à celles publiées récemment par Isabelle Brian et Stefano Simiz sur la prédication catholique[1661]. Enfin et surtout, elle mériterait une approche proprement littéraire. Souvent jugée aride, elle souffre d'une déconsidération qui en fait le parent pauvre de l'éloquence sacrée ; on connaît encore trop mal en effet sa poétique et sa rhétorique, mais aussi ses évolutions, ainsi que la théorie dont elle a fait l'objet au XVIIe siècle. On a tendance à la considérer de manière uniforme, alors qu'elle ne peut être la même de Jean Mestrezat à Jean Claude, du début du siècle à la Révocation. D'autre part, la prédication de Charenton est loin de constituer l'intégralité du corpus réformé ; la prédication en province, dont nous n'avons étudié qu'une infime partie, avec quelques sermons de Paul Ferry, a aussi ses particularités. Constituer un répertoire des sermonnaires, comme nous l'avons évoqué plus haut, sur le modèle du travail effectué par Cinthia Meli, pourrait être le point de départ d'une telle étude.

[1659] Voir Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole. Etude de rhétorique réformée*, Paris, Champion, 1992 ; Bernard Cottret, « Calvin prédicateur », *Calvin*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1995, p. 293-313.

[1660] Yves Krumenacker, *Dictionnaire des pasteurs dans la France du XVIIIe siècle*, Paris, Champion, 2008 ; Céline Borello, *La République en chaire protestante, XVIIIe-XIXe siècles*, Rennes, PUR, 2017.

[1661] Isabelle Brian, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2014 ; Stefano Simiz, *Prédication et prédicateurs en ville. XVIe-XVIIIe siècles*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2015.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

TABLEAUX

Fig. 1 Madeleine BOULLOGNE, *Vanité*, 1674, huile sur toile, 90 cm × 122 cm, Mulhouse, musée des Beaux-Arts

Licence CC BY-NC-ND 3.0

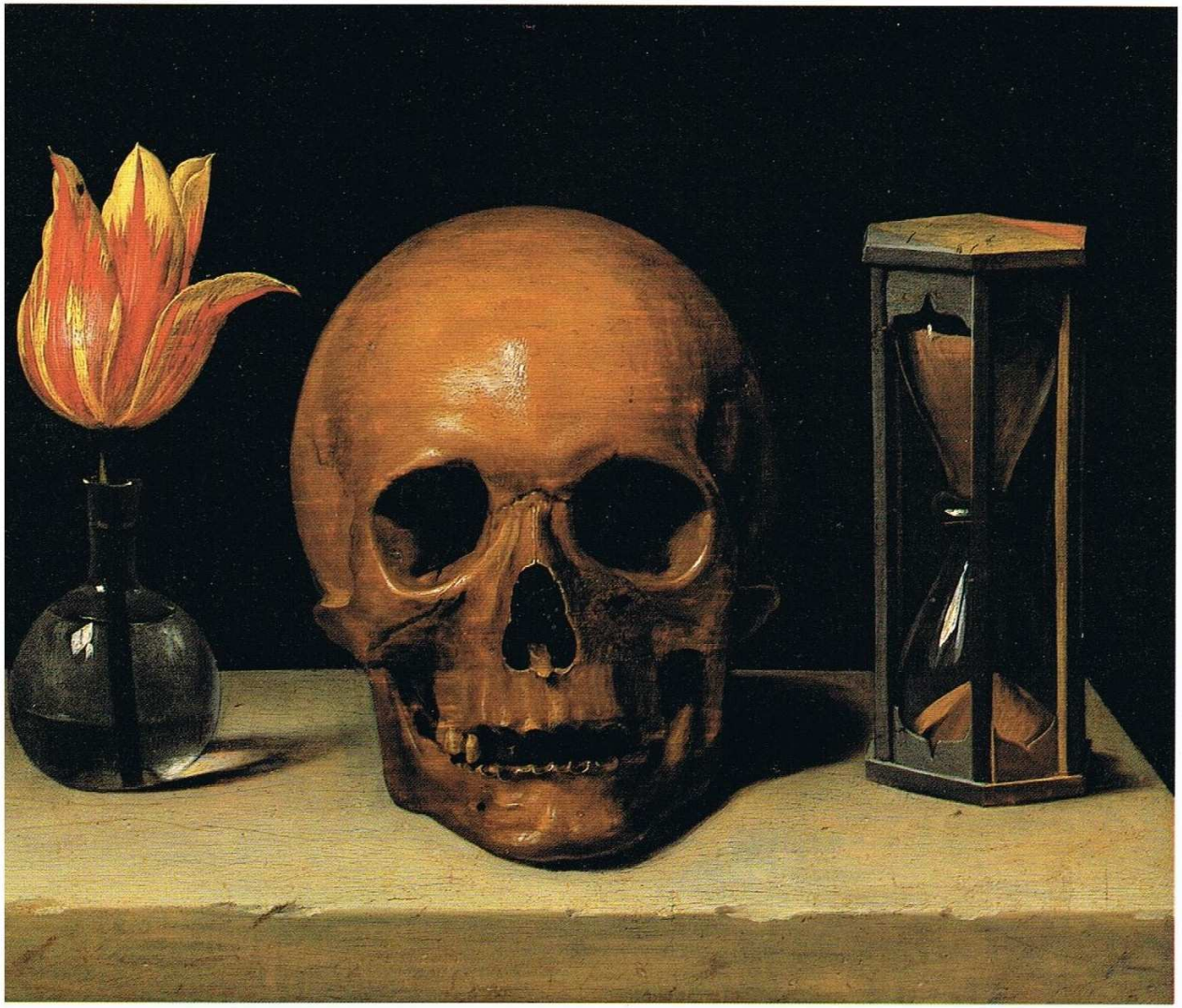

Fig. 2 Philippe de CHAMPAIGNE, *Vanité*, 1646, huile sur bois, 28,4 cm × 37.4 cm, Le Mans, musée de Tessé

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Fig. 3 Sébastien STOSKOPFF *La Grande vanité*, 1641, huile sur toile, 125 cm × 165 cm, Strasbourg, musée de l'Œuvre Notre-Dame

Licence CC BY-NC-ND 3.0

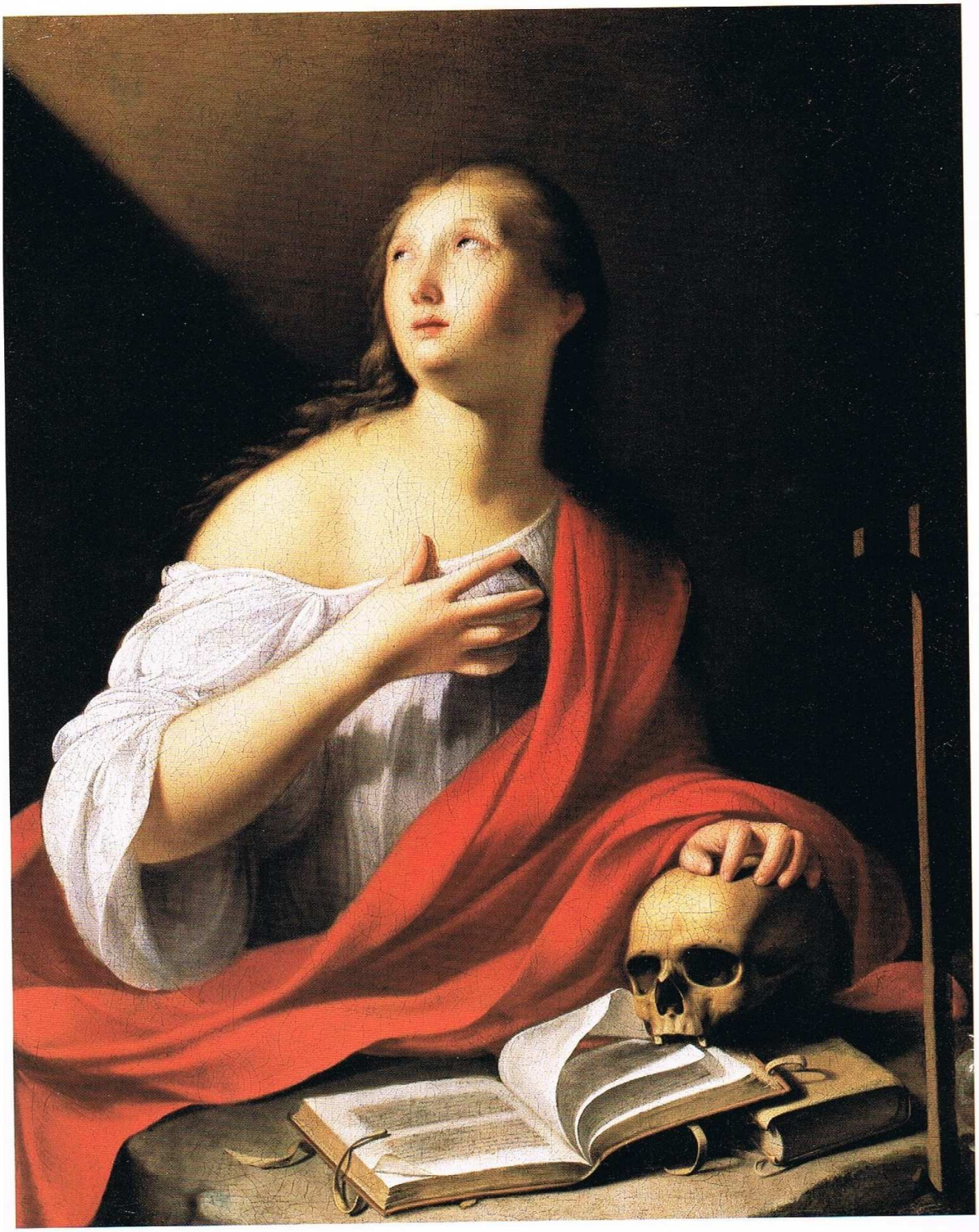

Fig. 4 Guy FRANÇOIS, *Madeleine pénitente*, 1620-1630, huile sur toile, 104 cm × 82 cm, Paris, musée du Louvre

Licence CC BY-NC-ND 3.0

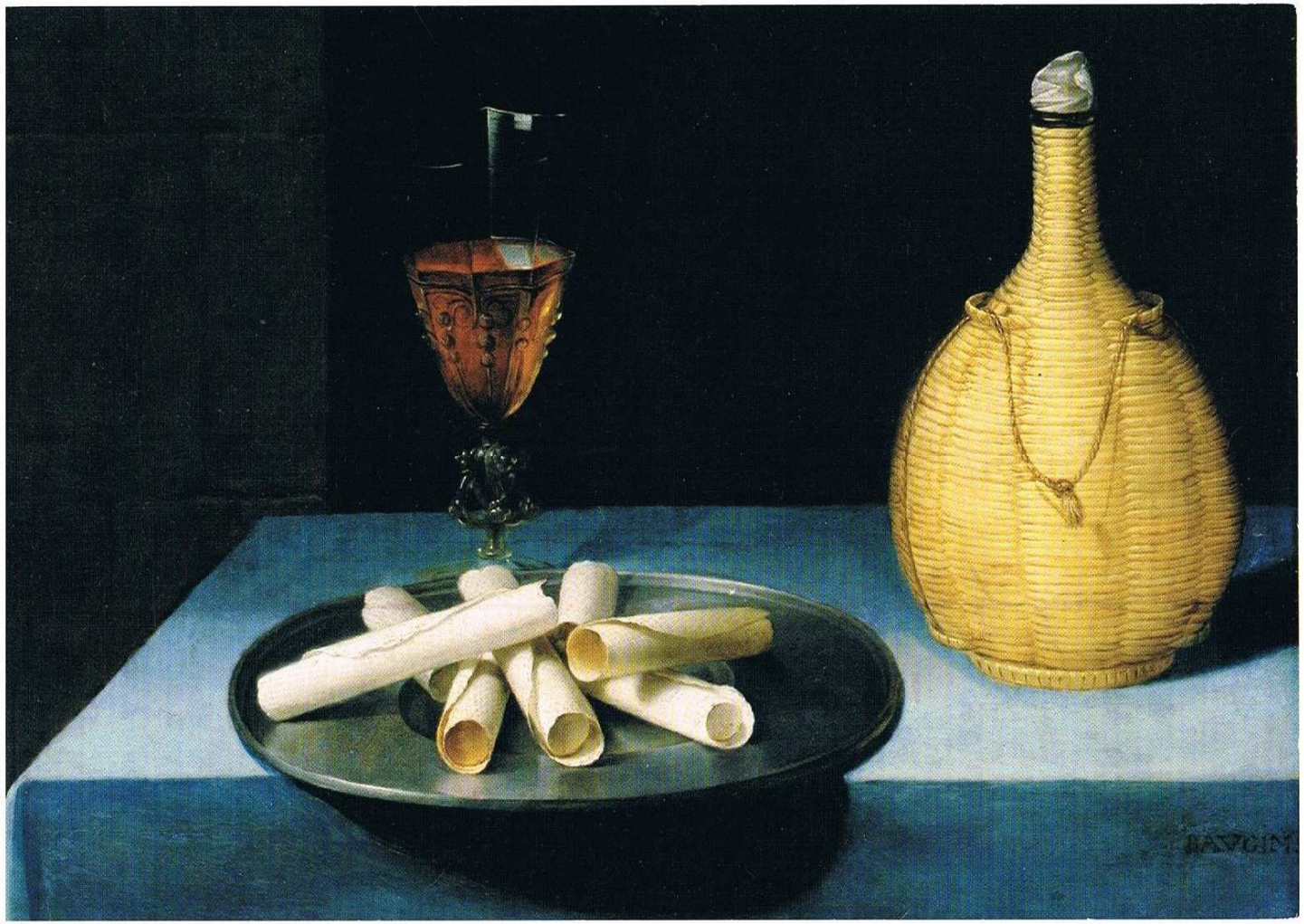

Fig. 5 Lubin BAUGIN, *Le Dessert de gaufrettes*, v 1631, huile sur bois, 41 cm × 52 cm, Paris, musée du Louvre

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Fig. 6 Sébastien STOSKOPFF, *La Grande vanité*, 1641, huile sur toile, 125 cm × 165 cm, Strasbourg, musée de l'Œuvre Notre-Dame

Licence CC BY-NC-ND 3.0

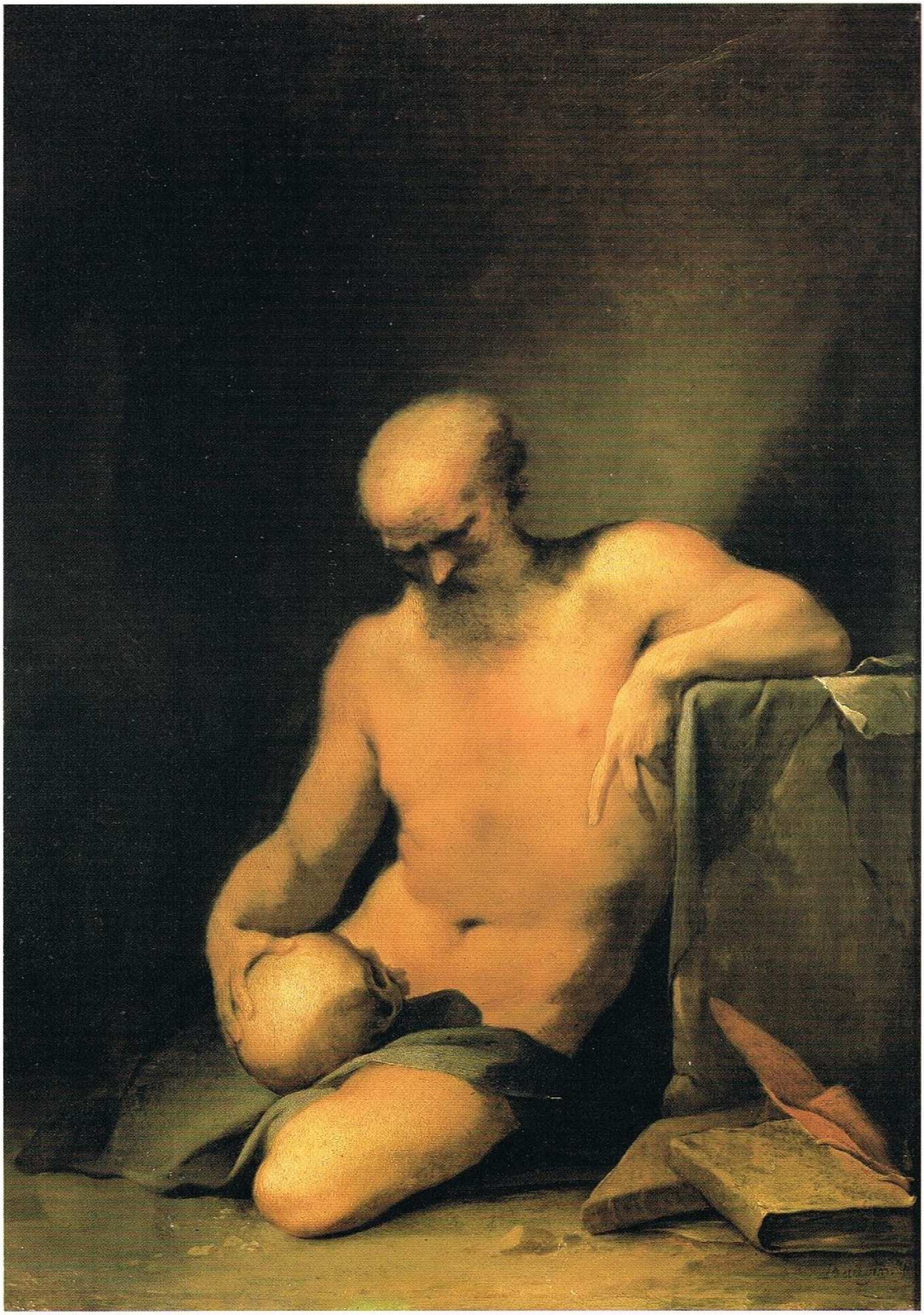

Fig. 7 Lubin BAUGIN, *Saint Jérôme*, 1643-1648, huile sur cuivre fixé sur bois, 48 cm × 34 cm, Caen, musée des Beaux-Arts

Licence CC BY-NC-ND 3.0

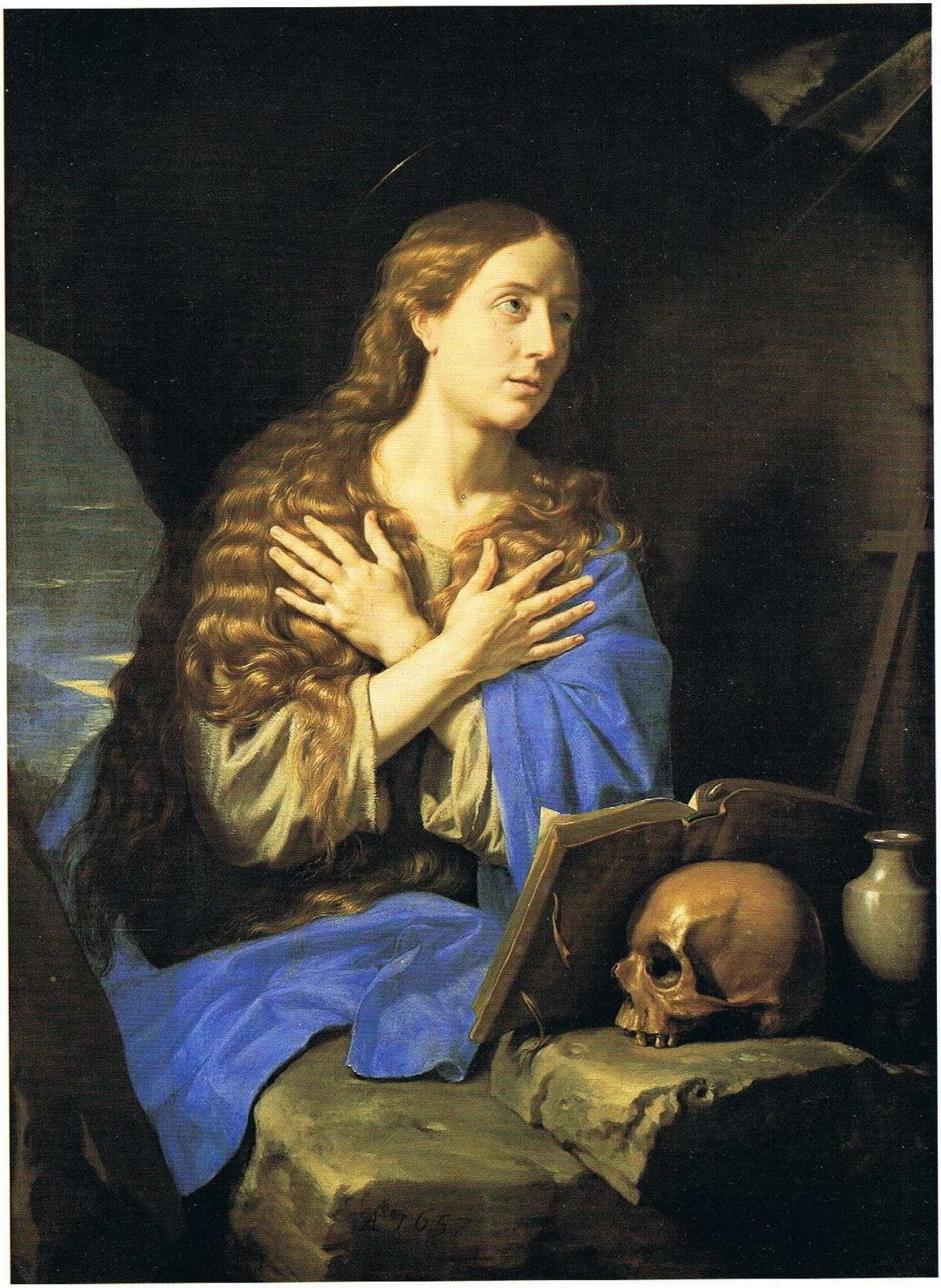

Fig. 8 Philippe de CHAMPAIGNE, *Madeleine pénitente*, 1657, huile sur toile, 128 cm × 96 cm, Rennes, musée des Beaux-Arts

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Fig. 9 Eustache LE SUEUR, *La Mort de saint Bruno*, 1645-1648, huile sur toile (originellement sur bois), 193 cm × 130 cm, Paris, musée du Louvre

Licence CC BY-NC-ND 3.0

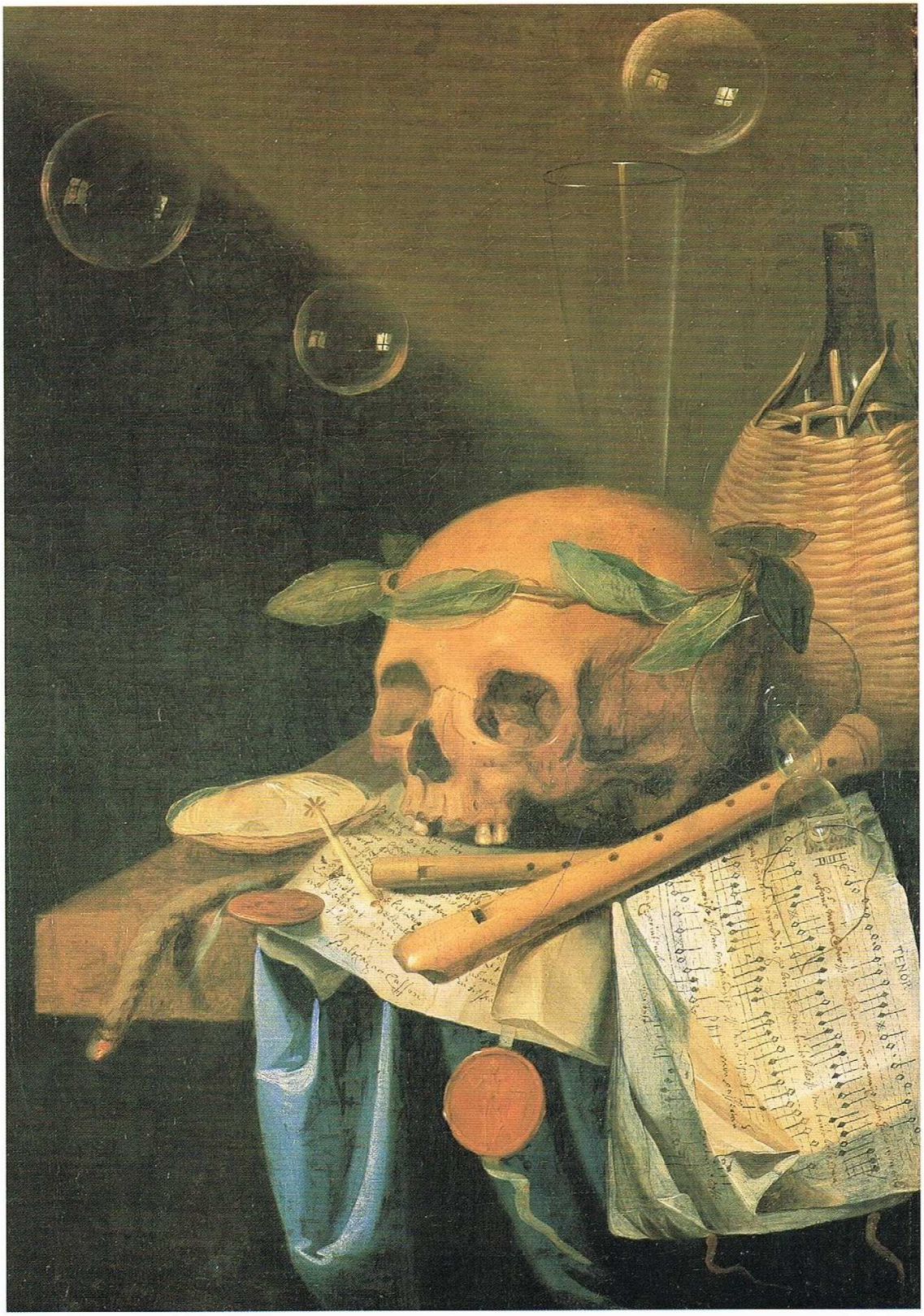

Fig. 10 Simon RENARD DE SAINT-ANDRÉ, *Vanité*, v. 1650, huile sur toile, 60 cm × 43 cm, Lyon, musée des Beaux-Arts

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ANNEXES

Annexe 1. Notices biographiques

Charles Drelincourt (1595-1669)

Charles Drelincourt est né en 1595 à Sedan[1662]. Son père, pour fuir les persécutions, s'y était réfugié et occupait une charge de greffier à la cour de Bouillon. Lieu d'accueil de nombreux réfugiés et terre huguenote, Sedan dispose d'une académie de grande réputation que le jeune homme fréquente dans un premier temps, avant de terminer ses études dans une autre académie prestigieuse, celle de Saumur. Il est consacré pasteur en 1618, et est sollicité par l'Église de Langres. Il attend en vain son autorisation d'exercer, puis répond à l'appel du consistoire de Charenton qui cherche un pasteur après le départ de Pierre Du Moulin en 1620. En 1625, il épouse la fille d'un riche marchand parisien dont il a seize enfants dont deux au moins deviennent pasteurs : Laurent en 1651 et Henri en 1658. Charles Drelincourt est ministre de l'Église de Paris jusqu'à sa mort en 1669 ; il occupe donc son ministère au même endroit pendant près d'un demi siècle. Sa réputation de prédicateur est grande, ses discours édifiants. Ce prédicateur, ministre influent, bien intégré dans les réseaux de sociabilité parisiens et provinciaux comme en témoigne sa correspondance[1663], s'est illustré par un investissement considérable au sein de l'Église Réformée, celle de Paris où il a œuvré pour la communauté, mais aussi l'Église Réformée dans son ensemble par des publications d'ouvrage de controverse. Ses ouvrages de piété et d'édification connaissent également un succès considérables. Son œuvre comprend une quarantaine d'ouvrages. Pierre Du Moulin fait son éloge dans le *Traitté de Melchisedec*, texte publié à la suite du dernier sermon de la dixième décade : « Et pourrois nommer plusieurs Pasteurs fideles et sçavans, qui disent le mesme [à savoir que Melchisedec est Iesus Christ] : Entre autres Monsieur Drelincourt Pasteur de l'Eglise de Paris, homme de grand sçavoir, & d'un labeur indefatigable, & qui a si heureusement consacré sa plume à la defense de la cause de Dieu, a fait connoistre son sentiment sur ce point[1664]. »

[1662] Sedan a en effet la particularité d'être une principauté, territoire indépendant de la France, sous l'autorité du duc de Bouillon. Cette situation perdure jusqu'en 1642, date à laquelle la principauté est rattachée à la France.
[1663] Jean-Luc Tulot, *Un huguenot à Paris au milieu du XVIIe siècle : correspondance d'André Pineau à son oncle André Rivet*, 2012, p. 26.
[1664] Pierre Du Moulin, *Traitté de Melchisedec*, D10, p. 240.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

LES
CONSOLATIONS
DE
L'AME FIDELE,
CONTRE LES FRAYEURS
DE LA MORT,
Avec les Dispositions & les Préparations nécessaires pour bien mourir.
PAR CHARLES DRELINCOURT.
Nouvelle Edition, revûë, corrigée, & augmentée des derniéres heures de l'Auteur.
& des Tablettes de la VIE & de la MORT. Mises en vers, Par PIERRE MATTHIEU.

A AMSTERDAM,
Chez JAQUES DESBORDES, sur le Pont de la Bourse, proche le Comptoir de Cologne.
M. DCC. XXIII.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Jean Lejeune (1592-1672).

Né à Dôle en 1592, Jean Lejeune est le fils d'un conseiller au Parlement de Dôle. D'abord chanoine de la collégiale de Notre-Dame d'Arbois, il rentre à l'Oratoire en 1614, attiré, semble-t-il, par la réputation de Bérulle et est ordonné prêtre. Il est ensuite nommé directeur du séminaire de Langres fondé par Sébastien Zamet. Mais il ne s'y installe pas, car, ses hagiographes le soulignent, sa vocation est dans l'apostolat. Il sillonne donc la France pendant plusieurs dizaines d'années, et est appelé pour prêcher contre les calvinistes aussi bien à Orange et Grignan qu'à Rouen, où il se rend à plusieurs reprises. C'est à l'occasion d'un sermon de Carême prêché dans cette ville, en 1635, qu'il aurait perdu la vue. Il prêche aussi bien dans les campagnes qu'à la Cour, s'adaptant à des auditoires variés. Toutefois, Lejeune ne prêche qu'en français et ne semble pas, d'après Nicole Lemaître, s'être adapté aux cultures locales qu'il a fréquentées. De 1640 à 1642, il est à Toulouse où il essuie quelques démêlés avec les autorités ecclésiastiques, le père jésuite Lescalopier l'ayant accusé de jansénisme. Lejeune est un proche en effet de Port-Royal, et entretient une correspondance avec Antoine Arnauld. En 1644, il prêche une mission – dirigée par Vincent de Paul, à Metz – qui semble être un événement suffisamment important pour être noté dans l'en-tête d'un de ses sermons. En 1647 et 1648, il prêche Avent et Carême à la collégiale de Saint-Martial à Limoges et rencontre un grand succès. C'est alors qu'il répond à l'appel de l'évêque de Limoges, François de La Fayette, et se fixe en Limousin. Il y passe les vingt dernières années de sa vie, de 1652 à 1672 – fondant une confrérie des dames de Charité, prêchant partout dans le diocèse, ne dédaignant pas de faire le catéchisme, y compris aux enfants – tout en continuant à accepter des missions ou des stations, n'hésitant pas à voyager, même à un âge avancé. Ainsi en 1659, il prêche l'Avent dans l'église Saint-Sernin à Toulouse et y retourne l'année suivante pour y prêcher le Carême. En 1653, il est à Marseille. Il meurt en 1672 à Limoges. Célèbre pour son humilité, le père Lejeune n'a cependant pas oublié de publier son œuvre, comme l'atteste son important *Missionnaire de l'Oratoire* en dix volumes imprimés à Toulouse chez Jean Boude.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Jean Lejeune. *Le Missionnaire de l'Oratoire, Sermons de la penitence & des Motifs qui nous y excitent*. Toulouse, Jean Boude, 1689. Université de Limoges, Service Commun de la Documentation, Fonds dit du Grand Séminaire. (Portrait de l'auteur).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Annexe 2. Tableau des occurrences des citations de l'*Ecclésiaste*

Ce tableau suit l'ordre du livre ; un tableau synoptique n'était guère envisageable, car les différentes éditions du texte biblique auxquelles se réfèrent les prédicateurs (Bible de Genève pour les réformés, Vulgate pour les catholiques) divergent dans la numérotation des versets. Nous avons supprimé les guillemets pour plus de lisibilité, et conservé l'italique de leurs textes ainsi que les références qui apparaissaient dans les manchettes, que nous avons placées entre crochets.

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
1	2	Drelincourt	Sermon sur l'Epitre aus Ebreus (R3)	405	Le Monde luy-même passe & sa convoitise ; & tout son camp s'évanouït. Vanité des vanitez : tout ce qui est sous le Soleil n'est que vanité & rongement d'esprit. [Cant. 1].
1	2	Drelincourt	Le Triomphe de la Foy (R1)	129	En un mot, toute leur [celle des méchants] vaine grandeur n'est autre chose qu'un songe qui s'évanoüit. [Eccl. 1] Vanité des vanitez, tout est vanité.
1	2	Drelincourt	La Vanité du monde (R1)	344	Enfin, par là il nous veut apprendre qu'il n'y a rien de ferme ni d'assuré icy bas ; Et que ce que nous croyons le mieus fondé n'est bâti que sur un sable mouvant. Ce que nous pensons empoigner avec le plus de fermeté nous échape insensiblement comme une eau qui s'écoule quand nous voulons la serrer entre nos doigts. Ou comme une ombre qui s'évanoüit quand nous la voulons embrasser. Vanité des vanitez, tout est vanité.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
1	2	Drelincourt	La Vanité du monde (R1)	348-349	Salomon le plus sage des Roys de la terre s'êtoit longuement arrêté à ces saintes pensées, & par une triste experience il avoit reconnu la vanité de toutes les choses du monde. […] Mais apres tout il confesse qu'il n'a pourchassé que du vent ; Et que tout ce qui est sous le Soleil n'est rien que vanité & que rongement d'esprit. C'est par là qu'il commence, qu'il continuë & qu'il finit son Eclesiaste, *Vanité des vanitez*, dit ce grand Roy, *vanité des vanitez, tout est vanité*.
1	2	Drelincourt	Sermon pour le Iûne (R1)	294	Ainsi tout ce qu'il y a de force & de splendeur, de gloire & de magnificence en toutes les Couronnes, & en tous les Empires du monde se reduit à neant. Vanité des vanitez, tout est vanité.
1	2	Drelincourt	La Bourgeoisie du Ciel (R2)	303	Les Etrangers n'aiment gueres le païs où ils sont mal-menez, & n'en parlent qu'avec mépris. Ainsi les Bourgeois du Ciel n'aiment point le Monde, ni les choses qui font au Monde ; Et aprés avoir consideré tout ce qui se fait sous le Soleil, ils s'écrient avec le Sage, *Vanité des vanitez, tout n'est que vanité & rongement d'esprit* [Eccl. 1].
1	7	Drelincourt	Sermon sur l'Evangile de notre Seigneur I. Christ selon S. Iean (R2)	516	[Eccl. 1] Comme toutes les eaus viennent de la mer & y retournent : aussi toutes choses viennent de Dieu & doivent retourner à Dieu.
1	7	Du Moulin	s5 D10	87	Au premier chapitre de l'Ecclesiaste il est dit que toutes les rivieres viennent de la mer, & y retournent. Le mesme doit se dire des dons & graces de Dieu, lesquelles toutes procedent de sa bonté retournent à sa gloire.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
1	14	Drelincourt	La Mort des Fideles (R2)	846-847	Enfin comme la colombe que Noé lascha aprés le Deluge, ne trouva point où asseoir son pied : mais aprés avoir voltigé de tous côtez, elle fut contrainte de retourner à ce Patriarche qui étendant sa main, la retira en l'Arche. De même, apres que nous avons tracassé de toutes parts, & consideré attentivement tout ce qui est sous le Soleil, nous trouvons que tout n'est que vanité et rongement d'esprit, & que nous n'aurons jamais de contentement solide, ni de repos assuré jusqu'à ce que Dieu nous tende d'enhaut la main de sa grace, & qu'il nous reçoive en son Paradis celeste.
1	14	Drelincourt	Le Renouvellement du monde (R3)	37	Ietez les yeus par toute la terre habitable, & vous n'y verrez que vanité & qu'inconstance. Vous y apercevrez des revolutions étranges & des changemens étonnans ; Et cela vous fera dire avec le plus sage Roy de la terre, *Que tout ce qui est sous le Soleil n'est que facherie & rongement d'esprit* [Ecle. 1] ; Et que c'est *la vanité des vanitez*.
1	14	Drelincourt	La Brièveté de la vie (R3)	610	*Tout ce qui est sous le Soleil n'est que vanité & rongement d'esprit.* [Ecles. 1]
1	14	Du Moulin	s3 D5	66	Et y a grande apparence qu'il [Salomon] a escrit l'Ecclesiaste depuis sa cheute, pource qu'il y parle comme rassasié de voluptez, & ayant recognu que tout est vanité & affliction d'esprit.
1	14	Drelincourt	Le Buisson d'Horeb (R3)	570	Car quand Dieu auroit donné à l'homme toutes les richesses de la terre, tous les honneurs du Siècle, & le Monde tout entier, il ne seroit pas content. Il trouveroit que tout est *vanité & rongement d'esprit*.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
1	18	Du Moulin	s10 D7	197	Les estudes des sciences humaines peuvent estre utiles à ceux qui assuiettissent leur sçavoir à la cognoissance de Dieu par sa parole, & s'en servent comme des vaisseaux emportez d'Egypte, pour les employer à l'edification de la maison de Dieu. Hors cet usage celui qui augmente science, augmente le tourment, Eccles. 1.
1	18	Du Moulin	s6 D8	125	Plusieurs passent les iours & les nuicts à l'estude pour acquerir quelque sçavoir. mais Salomon au I. chapitre de l'Ecclesiaste dit, que *celui qui augmente la science, augmente le tourment.*
2		Du Moulin	s9 D3	215	Ce mot de Paradis est un mot qu'on dit estre de l'ancienne langue Persique. Mais Salomon s'en sert au 2. chap. de l'Ecclesiaste, quelques quatre cens cinquante ans avant que les Iuifs eussent avec les Perses aucune communication.
2	17	Drelincourt	Le Triomphe de la Foy (R1)	122	En un mot, quand nous aurions estez soulez de tout ce qu'il y a de plus delicieus au monde nous dirions avec le plus sage des Roys de la terre [Eccl. 2], que *tout ce qui est sous le Soleil n'est rien que vanité, & rongement d'esprit.*
2	17	Drelincourt	Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Luc (R2)	407	Aprenons, par ce qui leur est arrivé d'une façon si surprenante, à reconnoitre la vanité du monde, &l'inconstance de tout ce qui est sous le Soleil.
3	16-17	Du Moulin	s2 D3	28-29	Comme dit Salomon au 3. chap. de l'Ecclesiaste, *I'ay veu une chose sous le Soleil, c'est qu'au lieu ordonné pour faire iustice, là est meschanceté. Dont i'ay dit en mon coeur, Dieu iugera le iuste & l'injuste, car il y a un temps pour toute chose & sur toute oeuvre.*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
3	16-17	Bossuet	Sermon sur la Providence (Louvre)	222	Et le même Ecclésiaste, qui nous a découvert la confusion, nous mènera aussi à l'endroit par où nous contemplerons l'ordre du monde. *J'ai vu*, dit-il, *sous le soleil l'impiété en la place du jugement, et l'iniquité dans le rang qui devait tenir la justice* : c'est-à-dire, si nous l'entendons, l'iniquité sur le tribunal, ou même l'iniquité dans le trône où la seule justice doit être placée. Elle ne pouvait pas monter plus haut ni occuper une place qui lui fût moins due. Que pouvait penser Salomon en considérant un si grand désordre ? Quoi ? que Dieu abandonnait les choses humaines sans conduite et sans jugement ? Au contraire, dit ce sage prince, en voyant ce renversement, aussitôt j'ai dit en mon coeur : Dieu jugera le juste et l'impie, et alors ce sera le temps de toutes choses : *Et tempus omnis rei tunc erit*.
3	19	Lejeune	Sermon XLIII	col. 482	En l'Ecclesiaste [*Eccles.* 3] il est dit, que l'homme & la beste ont une même fin, & que la condition de tous deux est esgale.
4	10-12	Du Moulin	s5 D1	126	*Malheur à celuy qui est seul, car il n'a personne qui le releve quand il est tombé : si deux dorment ensemble ils auront plus de chaleur, & la corde à trois cordons ne se rompt pas de si tost,* ce dit Salomon au quatriesme chapitre de l'Ecclesiaste.
4	12	Drelincourt	Le Triomphe de la Foy (R1)	230	Que la misericorde du Pere, le merite du Fils, & le témoignage du saint Esprit sont une corde à trois cordons qui ne peut estre rompuë [Eccles. 4].
5	1-2	Drelincourt	L'Enfant prodigue (R3)	71	Il nous faut souvenir de cét avertissement de l'Eclesiaste [Eccl. 5], *Quand tu entreras en la maison de Dieu pren garde à ton pié, & n'ofre point le sacrifice des fous. Ne te precipite point à parler, & que ton coeur ne se hâte point de proferer les paroles devant Dieu : car Dieu est aus cieus, & toy sur la terre.*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
5	1	Du Moulin	s4 D4	100	Mesme le fol quand il se tait est estimé sage. Pour cette fin Dieu a donné à l'homme deux oreilles, mais ne lui a donné qu'une bouche, pource qu'il faut beaucoup plus ouïr que parler. [Eccles. 5] Mesme en parlant à Dieu, l'Ecclesiaste commande d'user de peu de paroles. [Eccles. 5]
5	3	Lejeune	Sermon LXXVIII	1030	Nous croyons que les Prestres & Religieux qui faussent les vœux qu'ils ont fait, pechent griesvement, comme ont fait Calvin, Luther, Beze. […] En l'Ecclesiaste 5. 3. *Ne différez point de rendre à Dieu ce que vous luy avez voüé, car une promesse qui n'est pas gardée luy desplaist*.
5	9	Lejeune	Sermon LXIV	col. 757	Où est la creance que vous devez adiouter à ces paroles du S. Esprit, Celuy qui ayme les richesses, n'en tirera point du fruict. *Qui amat divitias fructum non capiet ex eis* [*Eccl.* 5. 9]
5	10	Drelincourt	L'Enfant prodigue (R3)	66	[Eccl. 5] Car *celuy qui ayme l'argent n'est pas assouvi par l'argent ; & celuy qui ayme un grand train n'en est pas noury*. Les honneurs du monde enflent le cœur de vanité, mais ils ne les remplissent d'aucun contentement solide.
6	1-2	Du Moulin	s3 D2	70	C'est ce qu'enseigne l'Ecclesiaste au 6. chapit. *Il y a* (dit-il) *un mal que i'ai veu sous le Soleil, à sçavoir qu'il y a un homme auquel Dieu donne des richesses tant & plus, mais Dieu ne l'en fait pas maistre pour s'en servir. Ce qui est vanité & un mal fascheux.*
7	2	Drelincourt	Le Triomphe de la Foy (R1)	144	Si nous sommes en afliction, Dieu nous viendra visiter & bandera nos playes. Car il pratique luy-même ce à quoy il nous exhorte par la bouche du Sage [Ecc. 7]. Il entre plutôt en la maison de dueil qu'en la maison de ioye.
7	2	Du Moulin	s1 D8	18	Ce tremblement est bon & salutaire : Et la sentence de Salomon est veritable au 7. de l'Ecclesiaste, *Mieux vaut aller en la maison de dueil qu'en la maison de banquet : car en celle l'à est la fin de tout homme, & le vivant met cela en son cœur*.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
7	3	Lejeune	Sermon LXVIII (t. II)	774	On fait encore le Caresme pour celebrer les obseques & le deüil anniversaire de la mort de nostre Sauveur : or le deüil & les funérailles sont si incompatibles avec la bonne chere, que le S. Esprit les contre-distingue & oppose. Il vaut mieux, dit-il, aller en une maison où l'on fait le deüil, qu'en celle où l'on fait un festin [*Melius est ire ad domum luctus, quam ad domum convivii, Eccles.*, 7. 3]
7	5	Lejeune	Sermon LXII	594	Bref l'Ecclésiaste dit, que les hommes sages se plaisent ez lieux où il y a du dueil, & de la tristesse : Et que les fols se plaisent és compagnies où il y a des esbats, & réjouyssances mondaines *(Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia* [*Eccles.*, 7. 5]
7	18	Drelincourt	Sermon pour le Iûne (R1)	302	Enfin, celuy qui craint Dieu sort de tout [Eccles. 7].
7	19	Lejeune	Sermon XI.	col. 132	*Qui timet Deum, nihil negligit.*
7	19	Lejeune	Sermon XL.	col. 451	*Qui timet Deum, nihil negligit* [*Eccl.*, 7. 19].
7	20	Drelincourt	Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Luc Chap. 13. (R2)	381	*Car il n'y a point d'homme juste en la terre, qui fasse bien & qui ne peche.* [Eccl. 7]
7	20	Du Moulin	s4 D5	88	*Il n'y a point de iuste en la terre*, Eccles.7.
7	20	Du Moulin	s5 D3	118	De cette fausse persuasion estoyent enflez les Pharisiens : condamnans par ceste opinion de leur perfection la sentence de Salomon au septiesme chap. de l'Ecclesiaste, *Il n'y a nul iuste en la terre & qui ne peche.*
7	20	Du Moulin	s7 D7	133	Car Salomon […] au 7. ch. de l'Ecclesiaste dit, *Certainement il n'y a point d'homme iuste en la terre, & qui ne peche.*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
7	27	Lejeune	Sermon LVIII (t. II)	487-488	*Inveni mulierem morte amariorem* [*Eccle.* 7.] : ie trouve que la femme est plus amere que la mort.
7	29	Du Moulin	s3 D6	52	L'autre ornement de la volonté de l'homme autant qu'il pechast estoit la iustice & saincteté. Comme dit Salomon en l'Ecclesiaste chapitre 7. *Dieu a fait l'homme juste.*
8	11-12	Du Moulin	s7 D2	172	Comme dit Salomon au 8. chap. de l'Ecclesiaste, *A cause que la sentence contre les mauvaises œuvres ne s'executent point incontinent, le cœur des hommes est plein d'envie de malfaire. Car le pecheur fait mal cent fois, & Dieu lui donne delai. Mais si cognois-ie qu'il fera bien à ceux qui craignent Dieu & qui reverent sa face.*
9	1	Lejeune	Sermon LXXVIII (t. II)	1031	Nous croyons que nous ne sommes pas asseurés de nostre salut, & que nous devons tousiours vivre en crainte. [*Eccle.*, 9.] *personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine*.
9	2	Drelincourt	Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Luc Chap. 13 (R2)	387-388	Et c'est l'enseignement que le Sage nous donne au neuviéme de l'Ecclesiaste, lors qu'il dit, *Tout avient pareillement à tous : un même accident est au juste & au méchant : au bon, au net, & au polu : au sacrifiant, & à celuy qui ne sacrifie point : comme est le bon, ainsi est le pecheur : celuy qui jure est comme celuy qui craint de jurer*.
9	2	Drelincourt	Le Profit des châtiments (R3)	517-518	Car selon le dire du Sage. *Tout avient pareillement à tous : un même accident arrive au juste & au méchant : au bon, au net & au soüillé : au sacrifiant & à celuy qui ne sacrifie point.*
9	2-3	Bossuet	Sermon sur la Providence (Louvre)	221	J'ai vu, dit le même Ecclésiaste, que toutes choses arrivent également à l'homme de bien et au méchant, à celui qui sacrifie et à celui qui blasphème : *Quod universa aeque eveniant justo et impio…, immolanti victimas et sacrificia contemnenti… Eadem cunctis eveniunt*.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
9	5-6	Du Moulin	s8 D10	174	Car nos Adversaires tiennent qu'ils [les saints] voyent tout ce qui se fait ici bas, & qu'ils connoissent les pensées & les cœurs des hommes ; contrarians à l'Escriture saincte, laquelle dit, que *les morts ne sçavent rien, & n'ont nulle part au monde, en tout ce qui se fait sous le Soleil*, Eccl. 9, v.5 & 6.
9	5-6	Du Moulin	s7 D1	190	Ainsi parle Salomon Eccles. 9. *Les morts ne sçavent rien & ne gagnent plus rien*. Et peu apres : *Ils n'ont nulle part au monde en tout ce qui se fait sous le Soleil.*
9	5-6	Du Moulin	s6 D8	128	L'Escriture Saincte di[t] que [...] les morts n'ont plus de cognoissance ni de part en toutes les choses qui se font sous le Soleil, Eccles. 9.
9	6	Drelincourt	La Fermeté de l'Amour de Dieu (R1)	46	Car le Sage au 9. de l'Ecclesiaste representant l'état des morts, dit generalement que leur amour, leur haine, leur envie est perie, & qu'ils n'ont nulle part au monde en tout ce qui se fait sous le Soleil.
9	6	Ferry	Le Fidele mort & vivant	54	Le Sage dit [Eccles. 9. 6] que *les Morts n'ont plus nulle part au monde en tout ce qui se fait soubs le soleil*. Pourquoy donc avoir le soin d'entasser des richesses vaines, puis qu'en nostre religion il ne faut pas tant d'appareil pour ensevelir les morts, & qu'en pas une, quoy qu'on die, elles ne leur sçauroient profiter ?
9	6	Ferry	Le Mariage spirituel du Fidele	68	Les Morts ne pechent plus : que *leur amour, leur haine, leur envie est pieça perie* [Eccles. 9. 6.] ; Et appartiennent à une autre vie, & à un autre monde.
9	10	Lejeune	Sermon XXXVI.	col. 409	Si vous regardez derrière vous, vous y laissez le monde, sachant que dorénavant vous n'aurez aucune part à ses biens, à ses affaires et à ses nouvelles, non plus que si vous n'y aviez jamais été : *Nec opus, nec ratio, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas* [*Eccl.*, 9, 10].

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
9	10	Lejeune	Sermon IV	col. 56	A son exemple, son Saint-Esprit nous dit, par la bouche du Sage : Tout ce que vous pouvez faire pour la gloire de Dieu et pour votre salut, faites-le sur-le-champ, ne le remettez jamais à une autre heure, encore moins à un autre jour, à un autre mois ou une autre année : *Quodcumque potest manus tua instanter operare* [*Eccl.* 6, 10]
9	11	Bossuet	Sermon sur la Providence (Louvre)	221	J'ai vu, dit l'Ecclésiaste, un désordre étrange sous le soleil ; j'ai vu que l'on ne commet pas ordinairement ni la course aux plus vites, ni la guerre aux plus courageux, ni les affaires aux plus sages : *Nec velocium [esse] cursum, nec fortium bellum*… ; mais que le hasard et l'occasion dominent partout, *sed tempus casumque in omnibus*.
9	14-15	Du Moulin	s2 D6	38	Lesquelles personnes souvent sont les plus povres & contemptibles, comme dit Salomon au 9. de l'Ecclesiaste. Il y avoit *une petite ville, & peu de gens en icelle, contre laquelle est venu un grand Roy, qui l'a environnee, & a basti des grands forts à l'encontre. Mais il s'est trouvé en icelle un povre homme qui l'a delivree par sa sagesse, & nul n'a eu memoire de ce povre homme-la.*
10	11	Lejeune	Sermon LXVI	col. 783	Encore que le médisant morde souvent comme le serpent, subtilement et à la dérobée, néanmoins tout se découvre tôt ou tard : *Si mordeat serpens in silentio, nihil minus eo habet qui occulte detrahit* [*Eccl.* 10, 11].
10	16	Ferry	Priere sur la Maladie du Roy Louys Treiziesme	121	C'est d'ordinaire du malheur à une terre quand un Enfant regne [Eccles. 10. 16]. Voila pourquoy il est bien besoin que le Roy vive encor long-temps affin de donner à son Successeur le temps de grandir parmy les instructions & les exemples de son Pere.
10	16	Ferry	Sermon sur la mort du Roy Louys XIII	168	Et combien que l'Escriture denonce [Eccles. 10. 16.] *Mal heur à une Terre en laquelle un enfant regne,* Il arriveroit que le nostre, qui a commencé son regne par une victoire entiere, le couronneroit d'une prosperité parfaite.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
10	20	Bossuet	Sermon sur les devoirs des rois (Louvre)	362	[Dieu] pénètre les intrigues les plus secrètes : *Les oiseaux du ciel lui rapportent tout.*
11	1	Du Moulin	s3 D4	62	C'est le conseil que donne Salomon au chap. 11 de l'Ecclesiaste, *iette ton pain sur les eaux, car avec le temps tu le retrouveras* ; c'est à dire, que ce qu'on estimeroit estre perdu en le donnant au pauvre, se trouvera finalement estre de grand profit.
11	3	Du Moulin	s9 D3	206	Car comme dit Salomon au chap. onziesme de l'Ecclesiaste, *si un arbre tombe vers le midi ou vers le Septentrion, au lieu auquel il est tombé il y demeurera.*
12	3	Drelincourt	Sermon sur l'Epitre aus Ebreus (R3)	456	Ieunes gens souvenez-vous de vôtre Createur aus jours de vôtre jeunesse [Ecles. 12].
12	3	Drelincourt	La Brièveté de la vie (R3)	622	Ieunes gens qui estes en la fleur de vôtre âge, & qui passez vos plus beaus jours, songez à ce que dit le Sage, que *le jeune âge, & l'adolescence ne font que vanité* [Ecles. 12].
12	3	Drelincourt	La Brièveté de la vie (R3)	622	Souvenez vous de vôtre Createur aus jours de vôtre jeunesse [Ecles. 12]: avant que les jours mauvais viennent, & que les ans arrivent desquels vous disiez, *Ie n'y prens plus de plaisir.*
12	3	Du Moulin	s1 D3	18	Et la sentence de Salomon au 12 de l'Ecclesiaste, *Ieune homme, aye souvenance de ton Createur aus iours de ta ieunesse, avant que les mauvais iours viennent, & que les annees arrivent esquelles tu diras ie n'y prens point plaisir*. C'est à dire, avant que la vieillesse arrive, en laquelle tu seras degousté de toutes choses.
12	9	Drelincourt	Le Renouvellement du Monde (R3)	4	Car il faut que *le corps retourne en la poudre dont il a esté pris, & que l'ame retourne à Dieu qui l'a donnée* [Eccl. 12].

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ch	verset	auteur	sermon	page	citation
12	9	Drelincourt	Le Triomphe de la Foy (R1)	137	Nous aprocherons encore nôtre Dieu de plus prés, lors que nous serons parvenus au bout de la course qui nous est proposée : car lors que le corps retourne en terre, l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné [Eccl.12].
12	9	Du Moulin	s5 D7	97	Salomon au 3. chap. de l'Ecclesiaste dit que l'esprit de l'homme monte en haut. Et au 12. chap. [vers. 9] il dit que *l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné.*
12	9	Du Moulin	s1 D9	15	Et Salomon en l'Ecclesiaste dit, que l'esprit de l'homme monte en haut [Eccl. 3, 2 & chap. 12. 9] et s'en retourne à Dieu qui l'a donné.
12	9	Du Moulin	s5 D6	89	Et Salomon au dernier chapitre de l'Ecclesiaste, parlant de la mort des hommes, dit que *l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné.*
12	10	Lejeune	Sermon V	col. 70	N'entendez-vous pas le Saint-Esprit, qui vous dit par la bouche du Sage ? Ne vous fiez jamais à votre ennemi : *Non creda inimico tuo in aeternum* [*Eccl.*, 12, 10].
12	11	Lejeune	Sermon LXXVII	col. 909	*Verba sapientum, quasi clavi in allum defixi* [*Eccl.*, 12].
12	15	Drelincourt	Le Soleil de Iustice (R2)	729	Et le Sage, lors qu'aprés avoir representé la vanité & l'inconstance de tout ce qui est sous le Soleil, il conclud par ces divines paroles, [Eccles. 12] *Crain Dieu & garde ses commandemens : car c'est là le tout de l'homme*.
12	15	Du Moulin	s9 D6	201	Et y a grande apparence qu'il a escrit le livre de l'Ecclesiaste estant relevé de sa cheute, puis qu'il y parle comme ayant gousté toutes sortes de plaisirs & ayant recognu que tout est vanité : & que le tout de l'homme est de craindre Dieu & garder ses commandemens.
12	15	Du Moulin	s3 D1	96	*Craignez Dieu & gardez ses commandemens, car c'est là le tout de l'homme,* Eccles. 12.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Annexe 3. Liste des sermons d'exception dans le corpus protestant.

Sermons pour les jours de cène

Pierre Du Moulin.

- Premier sermon. Predication pour se preparer à la saincte Cene : avec une meditation pour s'y preparer, D1, p. 1-26.
- Deuxiesme sermon. Sermon de louanges & actions de graces, D1, p. 41-71.
- Sermon premier. Fait en un premier iour de l'An, D3, p. 1-26.
- Premier sermon. Sur Matthieu, 16, 16, *Tu es le Christ le Fils du Dieu vivant*, D4, p. 1-30.
- Second sermon. Sermon faict apres la saincte Cene, D5, p. 25-47.
- Septieme sermon. Sur Cant. 1, 4, *Tire moi, que nous courions apres toi*, D6, p. 136-155.
- Neufieme sermon. Sur 2 Chron. 30, 18-19, D6, p. 184-203.
- Premier sermon. Sermon fait sur la naissance de Iesus Christ, D7, p. 1-28.
- Deuxieme sermon. Sur 1 Cor. 11, 26, D7, p. 29-53.
- Cinquieme sermon. Sur Marc 16, 19, D7, p. 90-109.
- Deuxieme sermon. Sur Philipp. 1, 21, *Christ m'est gain à vivre et à mourir*, D10, p. 25-44.

Charles Drelincourt.

- La Vanité du Monde, & la solide Esperance des Enfans de Dieu, ou Sermon sur l'Epitre aus Ebreus. Chap. XIII. vers.14, R1, p. 335-382.
- Des Sacrifices de l'Ancienne & de la Nouvelle Aliance, ou Sermon sur l'Epitre aus Ebreus. Chap. X. vers. 5. 6. & 7, R1, p. 461-492.
- Le Renouvellement du Monde, ou Sermon sur la seconde Epitre aus Corinthiens, Chap. V, v.17. Prononcé à Charenton le I. jour de l'an 1658, R3, p. 1-46.
- La Brieveté de la Vie, ou Sermon sur le Pseaume XC, v. 12. Prononcé à Charenton le premier jour de l'an 1663, R3, p. 596.

Imposition des mains

Pierre Du Moulin.

- Quatrieme sermon. Sermon fait à Paris avant l'imposition des mains de Mr Mestrezat, D1, p. 97-125.
- Huictiesme sermon. Sur 1 Corinth. 6, 1-2, D5, p. 159-188.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

- Huictieme sermon. Sermon fait devant l'imposition des mains de M. Le Vasseur, le 16 sept.1646, D6 p. 155-183.

Charles Drelincourt.

- Le saint Ministère de l'Evangile, R2, p. 45-153.
- Le Pasteur fidele, R3, p. 112-204.

Jours de jeûne

Charles Drelincourt.

- Sermon pour le Iûne clebré à Charenton le Ieudy 21 Août 1636 sur le Pseaume LX vers. 13-14, R1, p. 253-325.
- Sermon pour la Sanctification du Iûne sur Esaye. Chap. LXIV. vers.6.7.8.9. Prononcé à Charenton, le 4. de May 1645, R1, p. 581-686.
- La Repentance de l'Enfant Prodigue, ou Sermon sur le XV. de S. Luc depuis le verset II jusqu'au 24. Prononcé à Charenton le mardy 19. Avril jour de la celebration d'un Iûne., R3, p. 47-111.
- Sermon sur le Prophete Ozée, Chap. XI. v. 7.8. &9. Prononcé à Charenton, le ieudy, 25 Mars, 1660. Iour du Iûne qui s'est celebré par toutes les Eglises R. de ce Royaume, R3, p. 303-365.
- Le Buisson d'Horeb, ou Sermon sur les Lamentations du Prophete Ieremie. Chap. III. v. 22. 23. 24. Prononcé à Charenton le 25. Août, jour de la celebration du Iûne, R3, p. 541-595.

Paul Ferry.

- Sermon presche en l'Eglise reformée de Mets au Iusne general celebré le Ieudy 4. Iour de May, 1645. & prononcé le dernier des trois qui furent faits ce iour là en ladite Eglise Iuges X. 15, *Quatre sermons*, p. 173-218.

Autres occasions solennelles ou particulières

Pierre Du Moulin

- Dixieme sermon. Fait le Ieudi 29. de Novembre 1640. en présence de deux Capucins. Où est traitté de l'authorité de l'Eglise, D10, p. 199-229.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Charles Drelincourt

- Tu es Pierre ou Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Mathieu. Chap. 16.vers.18 &19. Prononcé dans le temple de Barbesieus en la presence du Synode de Saintonge le 4. Juin 1651, R2, p. 193-274.
- Sermon sur la Paix, sur l'Evangile de nötre Seigneur Iesus Christ selon S. Iean. Chap. XIV. vers. 27. Prononcé à Charenton le 11. Iour d'Avril 1649, R1, p. 687-754.
- Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Luc Chap. 13. Fait au sujet du naufrage arrivé à Charenton le 18. Janvier 1654, R2, p. 366-422.
- Les Noces de Cana de Galilée sur l'Evangile de Notre Seigneur Iesus Christ selon S. Iean verset 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. Prononcé en l'Eglise Reformée de Cognac le 29 Avril 1657, R2, p. 609-691 (à l'occasion du mariage d'un de ses fils).
- Le Bonheur de la Paix, ou Sermon sur l'Apôtre S Paul. Rom. X. v. 15. prononcé à Charenton le 16. Febvrier. 1660, R3, p. 263-302.
- Sermon sur le Pseaume XXI, Fait à la Naissance de Monseigneur le Dauphin. Prononcé à Charenton le 6. Novembre 1661, R3, p. 461-506.

Paul Ferry

- Sermon sur la Mort du Roy Louys XIII. Fait en l'Eglise Reformée de Metz le Vendredy 22. May 1643. Lamentations V.16. *La Couronne de nostre Teste est cheute : Malheur ores sur nous : d'autant que nous avons peché*, *Quatre sermons*, p. 139-172.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Annexe 4. Liste des épîtres dédicatoires des sermons

Épîtres dédicatoires présentes en tête des décades de sermons de Pierre du Moulin

« A Monsieur de Maupeou », datée « De Sedan ce 10. Novembre 1636 », D1.

« A Mademoiselle Le Roy », n. d., D2.

« A Madame La Duchesse de la Trimoüille », datée « De Sedan ce 29. Iuillet 1639 », D3.

« A Messire Armand de Caumont, Marquis de la Forze, Lieutenant du Roy en ses armees, &c » datée « De Sedan ce 10. Septembre 1640 », D4.

« A Mademoiselle Rivet ma sœur » datée « De Sedan ce 17. Fevrier 1642 », D5.

« Au peuple fidele de l'Eglise de Sedan : *Grace vous soit & paix de par Dieu nostre Pere, & de par Iesus Christ nostre Sauveur* » datée « A Sedan ce 1. Ianvier 1647 », D6.

« A Haut et Puissant Prince Henri de La Tour, Vicomte de Turenne, Comte de Neguerpelisse, Vicomte de Castillon, Baron d'Oliergue & de Clarens, &c . Mareschal de France, Lieutenant General de l'armee du Roy en Alemagne » datée « De Sedan le 24. Septembre 1647 », D7.

« A mes fils Pierre, Louis & Cyrus Du Moulin », datée « De Sedan ce 19. d'Octobre 1649 », D8.

« A Monsieur de Rambouillet, Conseiller & Secretaire du Roy. », datée « De Sedan, ce 6. de Iuin 1652 », D9.

« A Tres-Haute & tres-puissante princesse, Madame de Turenne », datée « A Sedan ce 18. Iuillet 1653 », D10.

Épîtres dédicatoires présentes en tête des recueils de sermons de Charles Drelincourt

« A Madame de Rambouillet » datée « Fait à Paris ce 10. Septembre 1657 », R1.

« A Mademoiselle de Rambouillet », datée « De Paris ce premier jour de l'an 1660 », R2.

« A Messieurs Heudelot, Seigneurs de Precigny, Et aux autres Fideles de la Ville de Langres & des environs », datée « De Paris, ce 15 Mars 1664 », R3.

Épîtres dédicatoires présentes en tête de certains sermons de Charles Drelincourt (incluses dans les recueils)

« A Tres-Noble et Tres-Vertueus Seigneur, Messire Charles de Harlai, Chevalier, Baron de Dolot, &c », n. d., « La Fermeté de l'Amour de Dieu », R1.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« A Monsieur Mestrezat, fidele ministre de Iesus Christ (p. 401-403) datée « A Paris ce 28. Avril 1639 », « La Foy des Eleus, et de l'incredulité des reprouvez », R1.

« A Messieurs, Messieurs les Pasteurs, Anciens & Diacres de l'Eglise Reformée de la Rochelle », datée « De Paris au mois d'Octobre 1651 », « Le saint Ministere de l'Evangile representés en deus sermons » (l'épître est de Charles Drelincourt ainsi que le deuxième sermon mais le premier est celui de son fils Laurent Drelincourt), R2.
« A Messieurs, Messieurs les Pasteurs & les Anciens des Eglises Reformées De Saintonge, Angoumois, Païs d'Aunis, & Isles voisines, assemblez en Synode à la Rochefoucaut », datée « De Paris ce 26. Avril 1655 », « Tu es Pierre », R2.
« A Messieurs de l'Eglise Reformée de la Rochelle », datée « A Paris au mois de Novembre 1652 », « La Bourgeoisie du Ciel », R2.
« A Monsieur le Marquis de Pardaillan », datée « Fait à Paris ce 29. Ianvier 1654 », « Sermon sur l'Evangile de nôtre Seigneur Iesus Christ selon S. Luc Chap. 13 », R2.
« A Messieurs les Pasteurs & Anciens de l'Eglise Reformée de Cognac », n. d., « Les Noces de Cana de Galilée », R2.

« A Messieurs les Pasteurs et Anciens & Chefs de famille de l'Eglise Réformée de Gien », datée « De Paris ce 6. Novembre 1658 », « Le Pasteur fidele », R3.
« A son Altesse Monseigneur Le Prince de Turenne, General des armees du Roy en Flandres », épître signée par « Drelincourt et Gasches », n. d., « Sermon quatrieme. Exhortation à prier Dieu pour la paix entre les deus Couronnes », R3.
« A Monsieur Madelene, Conseiller du Roy en sa Cour de Parlement de Paris », épître signée par « Drelincourt et Gaches », datée « A Paris ce 20. Fevrier 1660 », « Le Bon-heur de la paix », R3.
« A Madame Hervart », épître signée par « Drelincourt, Daillé et Gaches », datée « A Paris ce 1.Avril 1660 », « Sermon sur le Prophete Ozée », R3.

Épîtres dédicatoires de Jean Lejeune

« A Messeigneurs Les Illustrissimes & Reverendissimes Archevesques et Evesques et à Messieurs du second Ordre, députés du Clergé de France, pour l'Assemblée generale », *Missionnaire* t. I, n. d.
« A Monseigneur Monseigneur l'Illustrissime & Reverendissime Messire François de La Fayette, Evesque de Limoges », *Missionnaire* t. II, n. p.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

BIBLIOGRAPHIE

I. Corpus primaire

A. Sermons

BOSSUET Jacques-Bénigne

Œuvres oratoires, éd. Joseph Lebarq, Lille, Desclée De Brouwer, 1890-1896 ; revue et augmentée par Charles Urbain et Eugène Levesque, Paris, Desclée de Brouwer, 1914-1926, 7 vol., *O.O.*, *Carême des Minimes* (1660), *Carême des Carmélites* (1661), *Carême du Louvre* (1662), *Carême de Saint-Thomas-du-Louvre* (1665), *Carême de Saint-Germain* (1666).

Sermons choisis, éd. Alfred Rébelliau, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1882.

Œuvres (Oraisons funèbres, Panégyriques, Discours sur l'Histoire universelle, Sermons, Relation sur le quiétisme), textes établis et annotés par l'abbé B. Velat et Yvonne Champailler, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1961.

Sermon sur la mort et autres sermons, éd. Jacques Truchet, Paris, Garnier-Flammarion, 1970.

Sermons. Le Carême du Louvre, éd. Constance Cagnat-Debœuf, Paris, Gallimard, Folio-Classique, 2001.

DRELINCOURT Charles

Sermon pour le Iusne clebré à Charenton pour la prosperité des armes du Roy, Quevilly, Claude Le Villain, 1636.

La Vanité du monde et la Solide Esperance des enfans de Dieu, Paris, Samuel Petit, 1639.

Sermon fait à la naissance de Monseigneur le Dauphin, Charenton, Jacques Le Gentil, 1642.

Sermon sur la paix, Charenton, Louis Vendosme, 1649.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Le Saint Ministere de l'Evangile, representé en deus sermons. Avec tout ce qui s'est passé en l'Imposition des mains donnée à Monsieur Drelincourt, Pasteur de l'Eglise Reformée de La Rochelle, par Monsieur Drelincourt son Père, Pasteur de l'Eglise Reformée de Paris, Charenton, Louis Vendosme, 1651.

Tu es Pierre ou Sermon sur l'Evangile de nostre Seigneur iesus Christ selon Saint Matthieu, chapitre 16. verset 18. & 19., Charenton, Jacques Le Gentil, 1653.

Sermon sur saint Luc chapitre 13. versets 1.2.3.4.& 5. Prononcé à Charenton le 25. Ianvier 1645, Charenton, Samuel Perier, 1654.

Le Pasteur fidele, ou Sermon sur les Actes des Apôtres, chap. 20. vers. 28., Prononcé en l'Eglise Reformée de Gien le 27. Octobre 1658, Charenton, Louis Vendosme, 1658.

Recueil de sermons sur divers passages de l'Ecriture sainte, avec quelques Prieres & Meditations, Premier volume, Genève, Jean-Antoine & Samuel de Tournes, 1658.

Recueil de sermons sur divers passages de l'Ecriture Sainte, Deuzième volume, Genève, Jean-Antoine & Samuel de Tournes, 1660.

Le Bon-heur de la Paix, Charenton, Antoine Cellier, 1660.

Recueil de sermons sur divers passages de l'Ecriture sainte, Troiziéme Volume, Genève, Jean-Antoine & Samuel de Tournes, 1664.

DU MOULIN Pierre

Premiere Decade de Sermons, [Sedan-Charenton, Jean Jannon-Nicolas Bourdin & Louis Perier, 1637], Genève, Pierre Chouët, 1653.

Deuxieme Decade de sermons, [Quevilly, Centurion Lucas, 1638], Genève, Pierre Chouët, 1653.

Troisieme Decade de sermons, [Sedan, Hubert Raoul, 1639], Genève, Pierre Chouët, 1653.

Quatrieme Decade de sermons, [Genève, Jacques Chouët, 1641], Genève, Pierre Chouët, 1653.

Trois sermons faits en presence des Peres Capucins qui les ont honorez de leur presence, Genève, Jacques Chouët, 1641.

Cinquieme Decade de Sermons, [Charenton-Paris, Nicolas Bourdin & Louis Perier, 1642], Genève, Pierre Chouët, 1659.

Sixieme Decade de Sermons, Genève, Jacques & Pierre Chouët, 1647.

Septieme Decade de sermons, [Sedan, Jean Jannon, 1647], Genève, Jacques & Pierre Chouët, 1648.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Huictieme Decade de Sermons, [Sedan, François Chayer, 1649], Genève, Pierre Chouët, 1653.

Neufvieme Decade de Sermons, [Sedan, François Chayer, 1652], Genève, Pierre Chouët, 1654.

Dixieme Decade de Sermons, [Sedan, François Chayer, 1653], Genève, Pierre Chouët, 1654.

FERRY Paul

Quatre sermons prononcez en divers lieux et sur differens Sujets. Par Paul Ferry, Pasteur en l'Eglise Reformée de Mets, Charenton, Louis Vendosme, 1646.

Sermon de la Grace prononcé à Metz le 11 juin 1655, Amsterdam, Jean Ravestein [1655].

LEJEUNE Jean

Le Missionnaire de l'Oratoire ou Sermons pour les Advents, Caresmes & Festes de l'Année, dans lesquels sont expliquées les principalles véritez chrestiennes que l'on enseigne ès missions, tirées de l'Ecriture sainte, des conciles et des saints Pères, Toulouse, Jean Boude,1662, 2 vol. Le premier volume consulté appartient au fonds précieux de la bibliothèque universitaire de Limoges, le deuxième à la BnF.

Le Missionnaire de l'Oratoire, Sermons sur les commandemens de Dieu et un tableau de la vraye Penitence, Paris, Frédéric Léonard, 1670.

Le Missionnaire de l'Oratoire, ou Sermons pour les Avent, carême et fêtes de l'année, dans lesquels sont expliquées les principales vérités chrétiennes que l'on enseigne aux missions, Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés, éd. Migne, Paris, Chez l'Éditeur, t. III, 1844.

B. Tableaux

BAUGIN Lubin, *Le Dessert de gaufrettes*, v 1631, huile sur bois, 41 cm × 52 cm, Paris, musée du Louvre.

Saint Jérôme, 1643-1648, huile sur cuivre fixé sur bois, 48 cm × 34 cm, Caen, musée des Beaux-Arts.

BOULLOGNE Madeleine, *Vanité*, 1674, huile sur toile, 90 cm × 122 cm, Mulhouse, musée des Beaux-Arts.

CHAMPAIGNE Philippe de, *Vanité*, 1646, huile sur bois, 28,4 cm × 37.4 cm, Le Mans, musée de Tessé.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Madeleine pénitente, 1657, huile sur toile, 128 cm × 96 cm, Rennes, musée des Beaux-Arts.

FRANÇOIS Guy, *Madeleine pénitente*, 1620-1630, huile sur toile, 104 cm × 82 cm, Paris, musée du Louvre.

LE SUEUR Eustache, *La Mort de saint Bruno*, 1645-1648, huile sur toile (originellement sur bois), 193 cm × 130 cm, Paris, musée du Louvre.

RENARD DE SAINT-ANDRÉ Simon, *Vanité*, v. 1650, huile sur toile, 60 cm × 43 cm, Lyon, musée des Beaux-Arts.

STOSKOPFF Sébastien, *La Grande vanité*, 1641, huile sur toile, 125 cm × 165 cm, Strasbourg, musée de l'Œuvre Notre-Dame.

Corbeille de verres, 1644, huile sur toile, 52 cm × 63 cm, Strasbourg, musée de l'Œuvre Notre-Dame.

C. Corpus complémentaire

1. Oraisons funèbres, autres sermons

AUGUSTIN d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Suzanne Poque, [1966], Paris, Cerf, 2003.

BASILE de Césarée, *Homélies, discours et lettres choisis de s. Basile le Grand*, traduit par l'abbé Auger, Lyon, F. Guyot, 1827.

BOSCHET Antoine, *Le Parfait missionnaire ou la vie du R. P. Julien Maunoir*, Paris, Jean Anisson, 1697.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Oraisons funèbres*, éd. Alfred Rébelliau, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1918, dixième édition.

Oraisons funèbres, [1961], texte établi avec introduction, notice, notes, glossaire et relevé de variantes par Jacques Truchet, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1987.

BOURDALOUE Louis, « Sur la cérémonie des cendres », *Sermons du père Bourdaloue de la Compagnie de Jesus Pour le Caresme. Tome premier. Nouvelle édition*, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1771.

BOURGOING François, *Homélies chrestiennes sur les Evangiles des Dimanches et principales festes de l'année chrétienne* avec cinq autres homélies sur la doctrine chrestienne, par le R.P. François Bourgoing, Paris, Frédéric Léonard, 1665

Licence CC BY-NC-ND 3.0

CALVIN Jean, *Sermons de M. Jean Calvin sur le livre de Job. Recueillis fidelement de sa bouche selon qu'il les preschoit. Avec deux tables : l'une des passages de l'Escriture qui y sont exposez et alleguez : l'autre des principales matieres,* Genève, François Perrin, 1569.

CAMUS Jean-Pierre, *Premieres homélies quadragésimales,* Lyon, Simon Rigaud, 1636.

COMBLES François de, *Homélies ou meditations consolatoires pour ceux à qui quelqu'un est mort…,* Genève, Pierre et Jacques Chouet, 1611.

DAILLÉ Jean, *Mélanges de sermons,* Amsterdam, Raveysten, 1654.

DRELINCOURT Laurent, *Les Etoiles de l'Église et les chandeliers mystiques, suivi de Le Salutaire lever du soleil de justice,* éd. Julien Goeury, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.

DU BOSC Pierre, *Les larmes de Saint Pierre,* Genève, J. A. et Samuel de Tournes, 1660.

DU MOULIN Pierre, *Sermons sur quelques textes de l'Ecriture sainte,* Genève, Pierre Chouët, 1625.

GAMBART Adrien, *Le Missionnaire paroissial ou sommaire des exhortations familieres sur les cinquante-deux Dimanches de l'année,* Paris, Jacques de Bresche, 1692.

GACHES Raymond, *Le Renouvellement du chrestien,* Charenton, Samuel Perier, 1657.

LEJEUNE Jean, *Le Missionnaire de l'Oratoire, Sermons de la Penitence & des Motifs qui nous y excitent. Septiesme partie,* Toulouse, Jean Boude, 1689.

MESTREZAT Jean, DRELINCOURT Charles, DAILLÉ Jean, L'ANGLE Jean Maximilian de, *Sermons faits au jour du jusne celebre à Charenton pour la prosperité des armes du Roy le Jeudy 21 août 1636,* Genève, Jean de la Planche, 1636.

MORUS Alexandre, *Dix-huit sermons de Monsieur Morus sur le Huitiéme Chapitre de l'Epître de Saint Paul aux Romains,* Lausanne, David Gentil, 1691.

REYBAZ Etienne-Salomon, *Sermons de M. E. S. Reybaz, ministre du Saint Evangile, ci-devant représentant de la République de Genève près la République Française,* Paris, Munier, 1801.

VIGNIER Nicolas, *Pratique de repentance ou Sermons sur le Pseaume 51, avec une Paraphrase d'iceluy,* Charenton, Estienne Lucas, 1671.

2. Peinture : traités, catalogues

BENOIST René, *Traicté catholique des images et du vray usage d'icelles, extraict de la saincte Escriture et anciens docteurs de l'Eglise, avec un autre petit traicté d'icelles faict de longtemps en Grec, par la Saint Père et Confesseur Théodore, Abbé des Studites, traduit en Françoys par René Benoist, Angevin, Bachelier en théologie à Paris,* Paris, Claude Fremy, 1558.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Catalogue d'un magnifique cabinet de Tableaux. Des Meilleurs & plus Célebres Maîtres Flamands & Hollandois…Le Tout rassemblé, avaec beaucoup de Goût & de Connoissance… par Feu Monsieur & Mtre. JEAN VAN DER *MARCK…La Vente s'en fera le Mercredi 25. d'Août 1773…* Amsterdam, Pierre Yver, s. d.

Conférences de l'Académie royale de Peinture et de sculpture, [1648-1681], éd. Jacqueline Lichtenstein et Christian Michel, Paris, ENSBA, 2006, 1er vol.

DE PILES Roger, *Conversations sur la connaissance de la peinture, et sur le jugement qu'on doit faire des tableaux,* Paris, Nicolas Langlois, 1677.

Abrégé de la vie des peintres, avec des réflexions sur leurs ouvrages, et un traité du peintre parfait, de la connoissance des desseins & de l'utilité des estampes, Paris, Nicolas Langlois, 1699.

DÉZALLIER D'ARGENVILLE Antoine-Nicolas, *Abrégé de la vie des plus fameux peintres avec leurs portraits gravés en Taille-douce, les indications de lurs pincipaux ouvrages, Quelques Réflexions sur leurs caractères, et la manière de connaître les desseins et les tableaux des grands maîtres, tome quatrième. Nouvelle Edition, revûe corrigée & augmentée de la Vie de plusieurs peintres,* Paris, De Bure l'Aîné, 1762.

DUPUY DU GREZ Bernard, *Traité sur la peinture pour en apprendre la teorie, & se perfectionner dans la Pratique,* Toulouse, chez la Veuve J. Pech & A. Pech, 1699.

FÉLIBIEN André, *Conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture pendant l'année 1667,* Paris, Léonard, 1668.

Entretiens sur les vies et sur les ouvrages des plus excellens peintres anciens et modernes avec le livre des architectes, [Paris, Pierre le Petit, 1666-1688], [Trevoux, Imprimerie de S. A. S., 1725] ; Genève, Minkoff Reprint, 1972.

Des principes de l'architecture, de la sculpture, de la peinture et des autres arts qui en dépendent, suivi du dictionnaire des termes propres à chacun des arts, Paris, J.-B. Coignard, 1676.

Noms des peintres les plus célèbres et les plus connus, anciens et modernes, Paris, [s.n.], 1679.

FRÉART DE CHAMBRAY Roland, *Idée de la perfection de la peinture demonstree par les principes de l'Art, et par des Exemples conformes aux Observations que Pline et Quintilien…,* Le Mans, J. Ysambart, 1662.

HOOGSTRATEN Samuel van, *Inleyding tot de Hooge Schoole der Schilderkonst…, Introduction à la haute école de l'art de la peinture…,* Rotterdam, 1678, traduit en français et annoté par Jan Blanc, Genève, Droz, 2006.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

JUNIUS Franciscus, *De Pictura veterum,* [1594] éd. livre I de Colette Nativel, Genève, Droz, 2000.

LE BRUN Charles, *Conférences de Monsieur Lebrun, premier peintre du roy de France, chancelier et directeur de l'Académie de peinture et de sculpture, sur l'expression generale et particulière,* [1668] Amsterdam, 1698.

MOLANUS, *Traité des saintes images* [1570], introduction, traduction de la seconde édition, posthume et augmentée, de 1594, notes et index par François Boespflug, Olivier Christin, Benoît Tassel, Paris, Cerf, 2 vol., 1996.

PALEOTTI, *Discours sur les images sacrées et profanes,* Bologne, Alessandro Benacci, 1582.

PERRAULT Charles, *La Peinture,* Paris, Léonard, 1668.

Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde l'éloquence, Paris, Veuve Jean-Baptiste Coignard, t. II, 1690.

PHILOSTRATE, *Les images ou tableaux de platte peinture, Traduction et commentaire de Blaise de Vigenère (1578),* t. I et II présentés et annotés par Françoise Graziani, Paris, Champion, 1995.

POUSSIN Nicolas, *Lettres et propos sur l'art / Nicolas Poussin,* [Paris 1964], textes réunis et présentés par Anthony Blunt, avant propos de Jacques Thuillier, Paris, Hermann, 1989.

RIPA Cesare, *Iconologie, ou explication nouvelle de plusieurs images, emblèmes et autres figures hyerogliphiques des Vertus, des Vices, des Arts, des Sciences, des Causes naturelles, des Humeurs différentes, & des Passions humaines. Tirée des Recherches de Cesare, moralisées par I. Baudoin,* Paris, Guillemot, 1644.

3. Traités de rhétorique et d'éloquence sacrée

ALBERT Antoine, *Nouvelles Observations sur les différentes méthodes de prêcher avec un recueil de tous les Prédicateurs qui ont prêchés (sic) l'Avent et le Carême devant Leurs Majestés Louis XIV et Louis XV, qui ne se trouve nulle part,* Lyon, Pierre Bruyset Ponthus, 1757.

[Anonyme], *La Rhétorique françoise contenant les principales règles de l'éloquence de la chaire tirées de Grenade et d'autres célèbres écrivains, confirmées par les exemples de l'Écriture sainte, des Pères les plus éloquents et des Auteurs modernes les plus illustres,* Paris, P. Le Monnier, 1673.

ARISTOTE, *Rhétorique*, éd. M. Dufour pour les livres I et II [1931 et 1938], et M. Dufour et A. Wartelle pour le livre III [1973], Paris, Les Belles Lettres, 1989-1991.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ARNAULD Antoine, *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs*, Amsterdam, Pierre Brunel, 1695.

ARNAULD Antoine, GOIBAUT DU BOIS Philippe, *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs (1695) et Avertissement en tête de sa traduction des Sermons de saint Augustin (1694),* éd. Thomas M. Jr Carr, Genève, Droz, 1992.

AUGUSTIN d'Hippone, *La Doctrine chrétienne*, divisée en quatre livres, avec le manuel adressé à Laurentius, *De doctrina christiana*, traduction de M. Moreau, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, *Œuvres de saint Augustin*, « Bibliothèque augustinienne », n° 11/2, 2000.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Sur le Style, et la lecture des Pères de l'Église pour former un orateur* (écrit au cardinal de Bouillon) vers 1670, *Œuvres oratoires,* éd. Joseph Lebarq, Lille, Desclée De Brouwer, 1890-1896 ; revue et augmentée par Charles Urbain et Eugène Levesque, Paris, Desclée de Brouwer, 1926, vol. 7, p. 13-20.

BRETTEVILLE Etienne Dubois abbé de, *L'Eloquence de la Chaire et du Barreau, selon les principes les plus solides de la Rhétorique sacrée & profane*, [1689], Paris, Denys Thierry, 1698.

CAUSSIN Nicolas, *Eloquentiae sacrae et humanae parallela,* La Flèche, S. Chappelet, 1619.

CHAPPUZEAU Samuel, « Traicté de la Manière de bien Prescher, Adressé à un jeune Proposant », *Discours chrestiens prononcez a Cassel en presence de leurs Altesses de Hesse*, Amsterdam, Charenton, O. de Varennes, 1658.

L'Orateur chretien, ou traité de l'excellence de la pratique de la chaire, [1675], Paris, Olivier de Varennes, 1676.

CICÉRON, *Brutus*, texte établi et traduit par J. Martha, Paris, Belles Lettres, 1931.

Orator, texte établi par A. Yon, Paris, Belles Lettres, 1964.

CLAUDE Jean, *Traité de la composition d'un sermon* in *Œuvres posthumes*, Amsterdam, Pierre Savouret, t I, 688.

DU PERRON, *Avant-discours de Rhetorique, ou Traitte de l'eloquence, Diverses Œuvres* (Paris, Antoine Estienne, Seconde édition augmentée, 1629, p. 759-770.

DU PORT Gilles, *L'Art de prêcher,* Paris, Ninville, 1682.

ÉRASME, « Le Cicéronien » [*Ciceronianus,* 1528], « Le Prédicateur » [*Ecclesiastes,* 1535], *Œuvres choisies*, traduction française et préface par J. Chomarat, Paris, Livre de Poche, 1991, p. 925-967 et p. 974-1021.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

FÉNELON, *Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier* [écrit probabl. 1679, pub. 1718], *Œuvres*, éd. Jacques Le Brun, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1983, p. 3-87.

GRENADE Louis de, *La Rhétorique de l'Église ou l'éloquence des prédicateurs*, [*Rhetorica ecclesiastica*, Lisbonne, 1576], Paris, Jean Villette, 1698.

HAUTEVILLE Nicolas de, *L'Art de bien discourir, ou la methode aysée pour inventer, former, etablir, & multiplier un solide discours dans la Chaire & dans le Barreau*, Paris, Thomas Jolly, 1666.

HOUDRY Vincent, *La Bibliothèque des prédicateurs*, Lyon, Les frères Bruyset (et Veuve A. Boudet), 1724-1743, 22 vol.

HYPERIUS André, *Enseignement à bien former les Sainctes Predications & Sermons ès Eglises du Seigneur : Contenant vraye methode d'interpreter & appliquer populairement les sainctes Escritures par Lieux communs, artifices & observations necessaires*, Genève, Jean Crespin, 1564.

LAMY Bernard, *La Rhétorique ou l'art de parler*, 1675, [Paris, André Pralard, 1688], éd. Ch. Noille-Clauzade, Paris, Champion, 1998.

LE FAUCHEUR Michel, *Traité de l'action de l'orateur ou De la prononciation et du geste*, Paris, Augustin Courbé, 1657.*Traité de l'action de l'orateur, ou de la Prononciation et du geste, par M. Conrart, secrétaire du roi, Maison et Couronne de France*, Paris, Cramoisy, 1686.

LE GRAS, *La Rhétorique française, ou les Préceptes de l'Ancienne et Vraie éloquence : Accommodés à l'usage des conversations & de la Société civile : Du Barreau : Et de la Chaire*, Paris, 1671.

PANIGAROLE François, *L'Art de prescher et de bien faire un sermon*, [*Modo di Comporre una predica*, Milan, 1584], trad. Gabriel Chappuys, Paris, Regnauld Chaudiere, 1624.

RAPIN René, *Réflexions sur l'usage de l'éloquence de ce temps*, [1671], Paris, F. Muguet et C. Barbin, 1672.

REYBAZ Etienne-Salomon « Lettre à un jeune homme sur l'Art de la prédication », *Sermons de M. E. S. Reybaz, ministre du Saint Evangile, ci-devant représentant de la République de Genève près la République Française*, Paris, Maradan, 1801, t. I, p. 3-54.

RICHESOURCE Jean Oudart de (sieur de), *L'Eloquence de la chaire ou la rhetorique des Prédicateurs c'est-à-dire la manière de bien prescher et de bien panégyriser*, Paris, Académie des orateurs, 1673 (2nde éd.).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

SALES François de, Lettre CCXXIX, « A Mgr André Frémyot, archevêque de Bourges », *Œuvres de saint François de Sales*, éd. des Religieuses de la Visitation, Annecy, J. Niérat, t. XII, vol. 2, 1902, p. 299-325.

SIRMOND Antoine, *L'Auditeur de la parole de Dieu*, Paris, Jean Camusat, 1638.

THOMASSIN Louis, *Traité de l'éloquence chrétienne*, Paris, Antoine Padelou, 1654.

VILLIERS Pierre de, *L'Art de prêcher à un abbé*, Rennes, Mathurin Denys, 1683 (4e éd.).

VINCENT DE PAUL, « Sur la méthode à suivre dans les prédications », *Entretiens spirituels de Vincent de Paul*, textes réunis et présentés par André Dodin, Paris, 1960.

QUINTILIEN, *Institution oratoire*, édition et traduction de JeanCousin, Paris, Les Belles-Lettres, 1979.

4. Paraphrases, commentaires sur l'*Ecclésiaste*, la vanité, le mépris du monde

AGRIPPA Henri Corneille, *Déclamation contre l'incertitude, vanité et abus des sciences*, (*Déclamation sur l'incertitude et la vanité des Arts et des sciences*,) [Anvers, 1530], Jean Durand, 1582.

ARNAULD Isaac, *Le Mespris du Monde*, [première édition, sans nom d'auteur, 1599], s. l., édition revue, corrigée et augmentée, 1618 (sans nom d'éditeur), 182 feuillets in-12.

BÈZE Théodore de, *Ecclesiastes Solomonis, concio ad populum habita, de vita sic instituenda, ut ad veram aeternamque felicitatem perveniatur*, Genève, Jean Le Preux, 1588.

BONAVENTURE, *Conférence sur le mépris du monde*, traduction par l'abbé Berthaumier, Paris, Louis Vivès, 1868.

BRENZ Johannes, *Ecclesiastes Salomonis cum commentariis juxta piis atque eruditis*, Haguenau, 1528.

CASTELLION Sébastien, *Les Livres de Salomon (Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques)*,[1555], édités, introduits et annotés par Nicole Gueunier et Max Engammare, Genève, Droz, 2008.

EUCHER de Lyon, *Du mépris du monde*, traduit par Robert Arnauld d'Andilly, Paris, Le Petit, 1670.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies à l'Ecclésiaste*, Paul Géhin, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, n° 397, 1993.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, texte grec de l'édition P. Alexander. Introduction, traduction, notes et index par Françoise Vinel, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, n° 416, 1996.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

INNOCENT III, *De contemptu Mundi, Sive de miseria conditionis humanae*, composé avant 1198. Dans la *Patrologie latine* de Migne, t. CCXVII, col. 701-746.

JÉRÔME, *Commentaire de l'Ecclésiaste,* traduction, introduction, et notes de Gérard Fry, Paris, Migne, Les Pères dans la foi n° 79-80, 2001.

LUTHER Martin, *Le Livre de l'Ecclésiaste autrement dict le Prescheur, familièrement expliqué par M. Luther, avec 2 versions du texte, dont celle qui est en lettre italique est de M. Emmanuel Tremel,* Genève, Jean Crespin, 1557.

PÉAN DE LA CROULLARDIÈRE François, *Commentaire littéral et moral sur les Proverbes, l'Ecclésiaste, la Sagesse et l'Ecclésiastique ; ensemble un autre commentaire mystique et moral sur le cantique, avec l'éclaircissement des passages dont abusent les hérétiques...,* Paris, J. de La Caille, 1673.

5. Récits de vie, hagiographies, biographies

ANCILLON Charles, *Discours sur la vie de feu Monsieur Ancillon et ses dernières heures,* Basle, Eman. & Je. George König, 1698.

[Anonyme], *Les Dernières heures de Mr Drelincourt,* Amsterdam, Jacques Desbordes, 1723.

[Anonyme], *Recit des dernieres heures de Monsieur Du Moulin,* Genève, J. A. et Samuel de Tournes, 1666.

[Anonyme], *Recueil des dernieres heures de Messieurs Du Plessis, Gigord, Rivet, Du Moulin,* Genève, J. A. et Samuel de Tournes, 1666.

ARNAULD D'ANDILLY Robert, *Les Vies des saints Pères des deserts et de quelques saintes escrites par des Peres & autres Anciens Auteurs Ecclesiastiques,* Paris, chez la veuve Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647.

AUGUSTIN d'Hippone, *Les Confessions précédées des Dialogues philosophiques, Œuvres, I,* éd. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1998.

BEDEL Jean, *La Vie du très-révérend père Pierre Fourier dit vulgairement le père de Mataincour, réformateur et général des Chanoines réguliers de la Congrégation de Nostre Sauveur. Et instituteur des religieuses de la Congrégation de Nostre Dame,* Paris, Sébastien Piquet, 1645.

CORBIN Jacques, *La Vie, mort et miracles du très illustre saint Bruno,* Paris, 1642.

DU MOULIN Pierre, *La Vie de M. Pierre Du Moulin, Ministre de l'Eglise réformée de Sedan et professeur en Théologie, escrite par luy-même,* « Autobiographie de Pierre Du Moulin : d'après le manuscrit autographe. 1564-1658 », *BSHPF,* (1852-1865), vol. 7, n° 4/6 (juillet et août1858), p. 170-182.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

LEDIEU François, *Mémoires & journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet, publiés pour la première fois d'après les manuscrits autographes par l'abbé Guetté,* [écrits entre 1699 et 1713], Paris, Didier, 1856-1857, 4 vol.

L'ESTOILE Pierre de, *Mémoires-journaux,* éd intégrale G. Brunet, 1875-1896, 12 vol. ; éd de Louis-Raymond Lefèvre et André Martin, Gallimard, 1943-1960, 4 vol. ; éd de Madeleine Lazard et Gilbert Schrenk, Droz, 1992-2003, 6 vol. (cette dernière édition ne couvre que le règne d'Henri III).

LEFÈBVRE DE SAINT-MARC Charles, *Supplément au Nécrologe de l'Abbaïe de Notre-Dame de Port-Roïal des Champs,* s. l., 1735.

MIGAULT Jean, *Le Journal de Jean Migault. Ou malheurs d'une famille protestante du Poitou (1682-1689),* présentation et notes d'Yves Krumenacker, Les Éditions de Paris-Max Chaleil, 2011.

MONTAIGNE Michel de, *Journal du voyage par la Suisse et l'Allemagne, Œuvres complètes,* textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, introduction et notes par Maurice Rat, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

RANCÉ Armand Jean Le Bouthillier de, *Relations de la mort de quelques religieux de l'Abbaye de la Trappe,* Paris, Etienne Michallet, 1678.

RIVET DE LA GRANGE Antoine, *Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs,* Amsterdam, 1723.

Necrologe de l'abbaïe de Nôtre-Dame de Port-Roïal des Champs, Amsterdam, Nicolas Potgieter, 1723.

RUBEN Gabriel, *Discours funebre sur la vie et la mort du R. P. Jean Le Ieune, appellé communement le Pere Aveugle, Prestre de la Congregation de l'Oratoire de Jesus,* Limoges, Martial Barbou, 1674.

6. Controverse religieuse

AMYRAUT Moïse, *Apologie pour ceux de la Religion,* Charenton, Samuel Petit, 1648.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Réfutation du catéchisme du Sr Paul Ferry, ministre de la religion pretendue reformée,* Metz, Jean Antoine, 1655.

Histoire des variations des Eglises protestantes, Oeuvres de Bossuet, t. IV, Paris, Firmin Didot Frères, 1841.

CALVIN Jean, *Traité des reliques,* texte présenté par Irena Backus, Genève, Labor et Fides, 2000.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

CAMUS Jean-Pierre, Reparties succinctes à l'Abbrégé des Controverses de M. Charles Drelincourt Ministre de Charenton, Caen, Pierre Poisson, 1638.

DRELINCOURT Charles, *Abbregé des Controverses ou Sommaire des erreurs de nostre temps, avec leur refutation par textes extres de la Bible de Louvain*, Charenton, Jean Antoine Joallin, 1624.

Du Jubilé des Eglises réformées avec l'examen du jubilé de l'Eglise Romaine, Charenton, Jean Anthoine Jollin, 1627.

Le Combat romain ou Examen des disputes de ce temps, Genève, Pierre Aubert, 1629.

Avertissement sur les disputes et les procédés des missionnaires, Charenton, Louis Vendosme, 1654.

Neuf dialogues contre les missionnaires sur le service des Eglises réformées, Genève, Pierre Chouet, 1655.

DU MOULIN Pierre, *Apologie pour la saincte cene du Seigneur. Contre la presence charnelle et transsubstantiation*, La Rochelle, s. n., 1607.

Nouveauté du papisme, Sedan, Jean Jannon, 1627.

Accomplissement des prophéties où est montré que les Propheties de S. Paul, & de l'Apocalypse, & de Daniel, touchant les combats de l'Eglise sont accomplies, Genève, Pierre Chouët, 1640.

FERRY Paul, *Le Dernier desespoir de la tradition contre l'Escriture. Par Paul Ferry Ministre de la Parole de Dieu en l'Eglise de Mets*, Sedan, Jean Jannon, 1618.

GARASSE François, *La Doctrine curieuse des b[e]aux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'Estat, & aux bonnes Mœurs, combattue et renversee par P. François Garassus, de la Compagnie de Iesus*, [1623], Paris, Sébastien Chappelet, 1624, réed. Jean Salem, 2009.

Le Rabelais reformé par les ministres, et nommément par Pierre Du Moulin ministre de Charanton [sic], pour response aux bouffonneries inserées en son livre de la vocation des Pasteurs, Bruxelles, Christophe Girard, 1619.

JURIEU Pierre, *L'Accomplissement des prophéties*, Rotterdam, Abraham Acher, 1686.

ROSTAGNY Jean de, *Instruction de la Fille de Calvin démasquée*, Paris, Claude Barbin, 1685.

TERTULLIEN, *Apologétique*, traduit par J. P. Waltzing, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1914.

7. Textes institutionnels, doctrinaux, religieux et historiques

AYMON Jean (éd.), *Tous les synodes nationaux des Eglises Reformées de France*, La Haye, Charles Delo, 1710, 2 vol.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

BARONIUS César, *Les Annales ecclésiastiques, du... cardinal César Baronius, réduites en deux volumes et en langue française par Claude Durand,... Jos. de La Planche,... et Artus Thomas, sieur d'Embry,* Paris, Veuve M. Guillemot et S. Thiboust, 1616.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Catechisme du diocese de Meaux,* Paris, Sébastien Mabre-Cramoisi, 1687.

CAMUS Jean-Pierre, *Des Missions ecclésiastiques,* Paris, Jacques Villery, 1643.

CALVIN Jean, *Institution de la religion chrétienne* [1541], éd. critique par Olivier Millet, Genève, Droz, 2008.

Institution de la religion chrétienne, éd. Jean-Daniel Benoît, Paris, Vrin, 1957-1963.

CASSIEN, *Institutions monastiques* [v. 420], texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy, Paris, Cerf, 1965.

Catéchisme du Concile de Trente, [1566], traduit du latin par E. Marbeau et A. Carpentier, Grez-en-Bouère, Éditions Dominique Morin, 1984.

HUISSEAU Isaac d', *Discipline des Églises réformées de France* [1666], annotée et précédée d'une introduction historique par François Méjan, Paris, Éditions « Je sers », 1947.

La Discipline des Églises réformées de France, ou l'ordre par lequel elles sont conduites et gouvernées, Genève-Saumur, Isaac Desbordes, 1667.

Le saint concile de Trente oecuménique et general, celebré sous Paul III. Jules III. Et Pie IV. Souverains pontifes, nouvellement traduit par M. L'abbé Chanut, Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy, 1674.

[Mère Agnès,] *Les Constitutions du monastère de Port Royal du S. Sacrement,* Mons, Gaspard Migeot, 1665.

Recueil des principaux catéchismes des Églises réformées, Genève, Pierre Chouet, 1673.

SARPI Paolo, Histoire du *Concile de Trente* [édition originale de 1619], trad. Pierre-François Le Courayer, Bernard Dompnier et Marie Viallon, Paris, Champion, 2002.

8. Spiritualité, traités de dévotion, pénitence

[Anonyme], *Manière de bien sanctifier le iour du dimanche*, Genève, 1694.

AUGUSTIN d'Hippone, *La Cité de Dieu, Œuvres, II,* éd. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 2000.

BASILE de Césarée, *Petit recueil ascétique. Inventer une vie en fraternités selon l'Evangile,* traduit par Marie Ricard, Bellefontaine, Spiritualité orientale n° 91, 2013.

BESSE Pierre de, *L'Heraclite chrestien, c'est-à-dire les Regrets & les Larmes du Pecheur Penitent,* [1612] Paris, Nicolas du Fossé, 1615.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Le Démocrite chrétien, c'est-à-dire Le Mespris et mocquerie des vanités du monde, Paris, Nicolas du Fossé, 1615.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Traité de la concupiscence,* éd. Ch. Urbain et E. Levesque, Paris, Fernand Roches, 1930.

Méditation sur la brièveté de la vie, Œuvres oratoires, éd. Joseph Lebarq, revue et augmentée par Charles Urbain et Eugène Levesque, Paris, Desclée de Brouwer, 1926, vol. 1, p. 9-12.

Instruction sur la lecture de l'Écriture Sainte, pour les Religieuses & Communautés de Filles dans le Diocèse de Meaux, Œuvres, Paris, Louis Vivès, 1862.

« Préparation à la mort », dans *Œuvres Complètes de Bossuet, publiées d'après les imprimés et les manuscrits originaux, purgées des interpolations et rendues à leur intégrité, par F. Lachat,* Paris, Louis Vivès, 1867, t. 7, p. 606-618.

Méditations sur l'Évangile, 1731, éd. M. Dréano, Paris, Vrin, 1966.

BOURGOING François, *Retraite spirituelle de dix jours propre aux personnes de toutes conditions,* Paris, P. Le Petit, 1648.

CAMBOLAS Jacques de, *Le Modele de la vie chrestienne,* Toulouse, Arnaud Colomiez, 1644.

DRELINCOURT Charles, *Consolations de l'âme fidèle contre les frayeurs de la mort avec les dispositions et préparations pour bien mourir,* Paris-Charenton, Louis Vendosme-Antoine Cellier, 1651.

Les Visites charitables ou les consolations chrétiennes, Pour toutes sortes de personnes affligées, Genève, J.A. et Samuel de Tournes, 1669.

Consolations de l'âme fidèle contre les frayeurs de la mort avec les dispositions et préparations pour bien mourir, suivi des *Tabletes de la Vie et de la Mort mises en vers par Pierre Matthieu,* Amsterdam, Jacques Desbordes, 1723.

DU MOULIN Pierre, *Héraclite ou de la vanité et misere de la vie humaine,* Quevilly, Claude Le Villain, 1609.

Théophile ou Traité de l'amour divin, La Rochelle, s. n., 1609.

Familière instruction pour consoler les malades, avec plusieurs prières à ce sujet, 1613.

De la Vocation des pasteurs, Sedan, Jean Jeannon, 1619.

EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique,* Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, n°170, 1976.

GODEAU Antoine, *Les Tableaux de Pénitence,* Paris, Augustin Courbé, 1642.

GRENADE Louis de, La *Guide des pecheurs,* [traduit par Girard, 1658], Paris, Clousier, 1688.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

GUEZ DE BALZAC Jean-Louis, *Socrate chrétien*, [1652], éd. Jean Jehasse, Paris, Champion, 2008.

HAYNEUFVE, *Méditation pour le temps des exercices qui se font dans la retraite de huit jours*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1643.

JEAN CHRYSOSTOME, *A une jeune veuve*, introduction, traduction et notes par Bernard Grillet, texte grec établi et présenté par Gérard H. Ettlinger, Paris, Cerf, coll. Sources Chrétiennes, n°138, 1968.

L'Imitation de Jésus-Christ, traduction de François de Lamennais, présentation par Marie-Dominique Chenu, [Plon, 1950] Paris, Cerf, 1989.

La Bible, qui est toute la saincte Escriture du Vieil et du Nouveau Testament..., éd. Jean Calvin, Genève, 1588.

La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament […], traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy, [Paris, Guillaume Desprez, 1699], éd. Philippe Sellier, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1990.

LE MOYNE Pierre, *Les Peintures morales, où les passions sont representées par Tableaux, par Characteres, & par Questions nouvelles & curieuses*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1640.

LOYOLA Ignace de, *Exercices spirituels* [1548], traduction du texte autographe par Édouard Gueydan s. j., Paris, Desclée de Brouwer, 1986.

RANCÉ Abbé de la Trappe, *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, 2e édition, Bruxelles, Eugène Henry Fricx, 1684.

RICHEOME Louis, *Trois Discours pour la religion catholique : les miracles, les saints, les images*, [1597], Paris, P. Berthaut, 1600.

Tableaux sacrez des figures mystiques du très auguste sacrifice et sacrement de l'Eucharistie, Paris, Laurens Sonnius, 1601.

SALES François de, *Introduction à la vie dévote*, [1609], éd. Jean Ravier, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1969.

Introduction à la vie dévote [1609], Tours, Maison Alfred Mame et Fils, 1906.

SENAULT Jean-François, *De l'usage des passions*, Paris, Veuve Jean Camusat, 1641.

9. Philosophie, science, traités de morale

BOÈCE, *La Consolation de philosophie*, [524], éd. de Claudio Moreschini, traduction et notes de Éric Vanpeteghem, introduction de Jean-Yves Tilliette, Paris, le Livre de Poche, 2008.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Maximes et réflexions sur la comédie*, [1694], éd. Ch. Urbain et E. Levesque, *L'Église et le théâtre. Bossuet, Maximes et réflexions sur la comédie, précédées*

Licence CC BY-NC-ND 3.0

d'une introduction historique et accompagnées de documents contemporains et de notes critiques, [Paris, Grasset, 1930], Paris, Eurédit, 2007.

DESCARTES René, *La Dioptrique*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009, vol. 3.

DESCARTES René, *Les Passions de l'âme*, [1649], éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1994.

LA BRUYÈRE Jean de, *Caractères*, [1688], Paris, Hachette et Cie, 1908.

MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, éd. A.-P. Lemercier [1910], Paris, Librairie Félix Alcan, 1921.

MONTAIGNE Michel de, *Essais*, [1580 et 1588], éd. André Lanly, Quarto Gallimard, 2009.

PASCAL, *Pensées*, [1670], éd. Léon Brunschvicg, Paris, Hachette et Cie, 1907.

PETIT Pierre, *Dissertation sur la nature des cometes au Roy. Avec un discours sur les Prognostiques des Eclipses & autres Matieres curieuses*, Paris, Louis Billaine, 1665.

PUGET DE LA SERRE Jean, *Le Tombeau des délices du monde*, Bruxelles, François Vivien, 1632.

SÉNÈQUE, *Consolation à Marcia*, édition établie par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993.

Dialogues, tome II, De la brièveté de la vie, La Vie heureuse, traduction par Abel Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1981

10. Poésie profane et religieuse, roman, lettres

AUBIGNÉ Agrippa d', *Les Tragiques*, [1616], éd. Frank Lestringant, Paris, *Poésie* /Gallimard, 1995.

BOUCHER Jean, *L'Orphée chrétien ou Psaltérion à Dix Cordes*, [1621], éd. Christian Belin, Grenoble, Jérôme Millon, 1997.

CHANDIEU Antoine de, *Octonaires sur la vanité et inconstance du monde*, éd. Françoise Bonali-Fiquet, Genève, Droz, 1979.

DRELINCOURT Laurent, *Sonnets chrétiens sur divers sujets*, [1677], éd. Julien Goeury, Paris, Champion, 2004.

LE PETIT Claude, *La Chronique scandaleuse ou Paris ridicule*, [Paris, 1656], dans *Les Œuvres libertines de Claude Le Petit*, texte établi par Frédéric Lachèvre, Paris, Champion, 1918, Genève, Slatkine reprints 1968.

MATTHIEU Pierre, *Tabletes de la Vie et de la Mort mises en vers par Pierre Matthieu*, [1610], Amsterdam, Jacques Desbordes, 1723 (ouvrage cité sous Drelincourt).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

RABELAIS François, *Pantagruel roy des dipsodes*, [1532], chronologie et avant-propos par V.-L. Saulnier, introduction et lexique par J.-Y. Pouilloux, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

SEVIGNÉ Marie de Rabutin-Chantal, marquise de, *Correspondance*, éd. Roger Duchêne, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1972-1978, t I.

11. Dictionnaires

ALBERT Antoine, LACOUR Jean-François, *Dictionnaire portatif des Prédicateurs françois*, Lyon, Pierre Bruyset Porthus, 1757.

BAYLE Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 1702 / t. 2, 3e édition Rotterdam, 1720.

CALMET Augustin (dom), *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, Genève, 1730.

COTGRAVE Randle, *A Dictionarie of the French an English Tongues*, Londres, Adam Islip, 1611.

Dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roy, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1694 ; et Paris, Brunet, 1762.

FURETIÈRE Antoine, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts…*, La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1690, 3 vol.

LADVOCAT abbé, *Dictionnaire historique portatif, contenant l'histoire des Patriarches des Princes hébreux, des Empereurs, des Rois et des grands Capitaines ; des Dieux, des Héros de l'antiquité payenne…*, La Haye, Daniel Aillaud, nouvelle édition, t. I, 1754.

NICOT Jean, *Thesor de la langue francoyse, tant ancienne que moderne*, Paris, David Douceur, 1606.

RICHELET Pierre, *Dictionnaire français*, Genève, J.-H. Widertrold, 1680.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

II. Corpus secondaire

A. Rhétorique, prédication

AMIRI Bassir, « L'influence d'Augustin sur Bossuet : la conception du verbe médiateur », *Annoncer l'Évangile (XVe-XVIIe siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006, p. 101-111.

Annales de Bretagne et des pays de l'ouest, t. 81, n° 3, numéro spécial sur *Prédication et théologie populaire au temps de Grignion de Monfort*, 1974.

ARMOGATHE Jean-Robert, « De l'art de penser comme art de persuader », *La Conversion au XVIIe siècle*, Marseille, CMR 17, 1983, p. 29-43.

« Bossuet, orateur sacré. La rhétorique de la prétérition », *Bossuet : le Verbe et l'Histoire (1704-2004)*, Gérard Ferreyrolles (dir.), Paris, Champion, 2006, p. 257-269.

« Bossuet et l'érudition protestante de son temps », *BSHPF*, t. 153/2, 2007, p. 263-272.

ARNOLD Mathieu, *Annoncer l'Évangile (XVe-XVIIIe s.). Permanences et mutations de la prédication*, actes du colloque de Strasbourg en 2003, Paris, Cerf, 2006.

AUBERT Gabriel, HENEVELD Amy et MELI Cinthia (dir.), *L'Éloquence de la chaire entre écriture et oralité (XIIIe-XVIIIe siècles)*, actes du colloque international de Genève, 11-12 septembre 2014, Paris, Champion, 2018.

BARROS Paula, « La mort du prince Henri : éthique et rhétorique du deuil dans un cycle de sermons funèbres anglais », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 5 | 2009.

BAYLEY Peter, *French Pulpit Oratory, 1598-1650. A Study in Themes and Style, with a Descriptive Catalogue of Printed Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

BÉRIOU Nicole, « La Madeleine dans les sermons parisiens du XIIe siècle », *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, 1992, vol. 104, n° 104-1, p. 269-340.

L'Avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle, Paris, Études augustiniennes, 1998.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« Prédication et communication du message religieux : le tournant du XIIIe siècle », *Annoncer l'Évangile (XVe-XVIIe siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Matthieu Arnold (dir.), Paris, Cerf, 2006, p. 41-60.

BELIN Christian, (dir.), *La Méditation au XVIIe siècle. Rhétorique, art, spiritualité*, Paris, Champion, 2006.

BERTHOUD Jean-Marc, « La formation des pasteurs et la prédication de Calvin », *La revue réformée*, n° 201, 1998/5, p. 19-44.

BEUGNOT Bernard, « La précellence du style moyen (1625-1650) », *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, M. Fumaroli (dir.), PUF., 1999.

BORDES Hélène, « François de Sales et la conversion des protestants : les sermons du chablais », *La Conversion au XVIIe siècle*, Marseille, C.M.R. 17, 1983, p. 111-126.

Les Sermons de François de Sales, [1988], thèse, Metz, Université de Metz, [En ligne], 2012.

BORDES Hélène, HENNEQUIN Jacques (dir.), *L'« Unidivers » salésien. Saint François de Sales hier et aujourd'hui*, actes du colloque international de Metz, 17-19 septembre 1992, Metz, Université de Metz, Paris, diff. Champion-Slatkine, 1994.

BORELLO Céline, « L'art de l'éloquence en chaire comme indice des contacts cléricaux au XVIIIe siècle », *Prêtres et pasteurs. Les clergés à l'ère des divisions confessionnelles XVIe-XVIIe siècles*, Rennes, PUR, 2016, p. 181-191.

Bossuet : Le Carême du Louvre (1662), *Littératures classiques* n° 46, Paris, Champion, 2002.

BOUCHER Édouard, *L'Éloquence de la chaire. Histoire littéraire de la prédication*, Lille, Desclée de Brouwer, 1894.

BOURGEOIS Christian, « L'Éloquence du cœur : réformes de la rhétorique sacrée (1530-1640) », *Résurrection*, [En ligne], n° 105-106, décembre 2004-mars 2005.

BOST Hubert, « Conférence sur la prédication réformée francophone des XVIIe et XVIIIe siècles », *Protestantismes et culture dans L'Europe moderne, XVIe-XVIIe siècles, Annuaire EPHE*, t. 114, 2005-2006, p. 341-342.

« La prédication protestante au creuset de l'épreuve de la persécution (XVIIe-XVIIIe siècles) », *Revue Bossuet*, supplément au n° 4, *L'Éloquence de la chaire à l'âge classique (II)*, 2013, p. 235-251.

BRIAN Isabelle, « Le monde des prédicateurs à Paris, de la Fronde aux Lumières », *Revue Bossuet*, supplément au n° 2, *L'Éloquence de la chaire à l'âge classique*, 2011, p. 23-39.

Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, XVIIe-XVIIIe siècles, Paris, Classiques Garnier, 2014.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

BURY Emmanuel, « L'évidence au service de la prédication : réflexions du XVIIe siècle sur saint Augustin », *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, textes réunis par C. Lévy et L. Pernot, *Cahiers de l'université de Paris XII-Val de Marne*, n° 2, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 75-91.

« Rhétorique et prophétie : la "voix de Dieu" entre *inventio* et *elocutio* dans l'art oratoire sacrée à l'époque de Louis XIII », *Les Voix de Dieu. Littérature et prophétie en Angleterre et en France à l'âge baroque*, P.S.N., 2008, p. 259-271.

« Trente ans d'études rhétoriques », *XVIIe siècle*, n° 236, 2007/3, p. 419-420.

« Les beautés de l'écriture sainte et l'esthétique classique (Balzac, Bossuet, Fleury) », *Bible et littérature*, Olivier Millet (dir.), Paris, Champion, 2003, p. 85-109.

CAILLOT Antoine, *Morceaux d'éloquence extraits des sermons des orateurs protestants français les plus célèbres du dix-septième siècle, précédés d'une courte notice sur la vie de chacun d'eux*, Paris, Brasseur aîné, 1810.

CAMPION Edmund J., « La rhétorique classique et le Sermon sur la Providence de 1662 de Bossuet », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, n° 75, 1980, p. 560-567.

CAMPION Pierre, « La légitimation de l'éloquence sacrée dans les sermons de Bossuet », *Littératures* n° 36, 1997, p. 33-47.

CARBONNIER-BURKARD Marianne, « Des oraisons funèbres dans les Églises réformées françaises aux XVIe et XVIIe siècles », *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, Monique Vénuat et Christian Jérémie (dir.), Paris, Champion, 2015, p. 273-289.

« Les sermons sur la mort chez les huguenots du XVIIe siècle », communication présentée dans le cadre du colloque *Le sermon et la mort : discours et pratiques en France et en Angleterre. XVIe-XVIIe siècles*, université Montpellier III, février 2012.

CHEVALIER Françoise, *Prêcher sous l'Édit de Nantes. La prédication réformée au XVIIe siècle en France*, Genève, Labor et Fides, 1994.

« Usages de l'Ancien Testament dans la prédication réformée au XVIIe siècle, *Annoncer l'Évangile (XVe- XVIIe siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Matthieu Arnold (dir.), Paris, Cerf, 2006, p. 113-128.

COLETTI Vittorio, *L'Éloquence de la chaire. Victoires et défaites du latin entre Moyen Âge et Renaissance*, traduit de l'italien par Silvano Serventi, Paris, Cerf, 1987.

COLIN Marie-Hélène, « Pierre Fourier (1565-1640) : réalité et image du prédicateur », *Annoncer l'Évangile (XVe-XVIIe siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Matthieu Arnold (dir.), Paris, Cerf, 2006, p. 381-394.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

CONTE Sophie (dir.), *Nicolas Caussin : rhétorique et spiritualité à l'époque de Louis XIII*, actes du colloque de Troyes (16-17 septembre 2004), Berlin, LIT-Verlag, collection « Ars rhetorica », 2007.

« L'éloquence sacrée selon Nicolas Caussin : de la *gravitas* à la *popularitas* », *Revue Bossuet*, supplément au n° 2, 2011, p. 71-88.

« Le prédicateur et son auditoire dans les traités de rhétorique sacrée au XVIIe siècle », *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, Monique Vénuat et Christian Jérémie (dir.), Paris, Champion, 2015, p. 63-89.

CORNILLIAT François et LOCKWOOD Richard (dir.), *Ethos et pathos. Le statut du sujet rhétorique*, actes du colloque international de Saint-Denis (19-21 juin 1997), Paris, Champion, 2000.

ENGAMMARE Max, *Prêcher au XVIe siècle. La forme du sermon réformé en Suisse (1520-1550)*, Genève, Labor et Fides, 2018.

FERRAND Pierre, « La mémoire dans les traités sur l'éloquence sacrée au XVIIe siècle en France », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, « Biblio 17 », vol. XLIII, n° 85, 2016, p. 275-292.

FERREYROLLES Gérard, « Introduction. Les âges de la prédication », *Revue Bossuet*, supplément au n° 4, *L'Éloquence de la chaire à l'âge classique (II)*, 2013, p. 3-40.

FRANCE Peter, *Rhetoric and Truth in France. From Descartes to Diderot*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

FUMAROLI Marc, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res litteraria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, [Genève, Droz, 1980], Paris, Albin Michel, 1994.

« Le Corps éloquent », *XVIIe siècle*, n° 3, numéro spécial, 1981, p. 237-264.

FUMAROLI Marc (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Paris PUF, 1999.

GANDAR Eugène, *Bossuet orateur*, [1867] Paris, Didier et Cie, 1880.

GODIN André, *Spiritualité franciscaine en Flandre au XVIe siècle : l'Homéliaire de Jean Vitrier. Textes, étude thématique et sémantique*, Genève, Droz, 1971.

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*, Jean-Pierre Landry (dir.), Cahiers du GADGES, n° 3, Genève, Droz, 2006.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« La pluie et la neige. Réflexion sur les usages du sermon imprimé par les Églises protestantes en France sous le régime de l'édit de Nantes », *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières,* Monique VÉNUAT et Christian JÉRÉMIE (dir.), Paris, Champion, 2015, p. 123-136.

« Des sermons prononcés comme ils ont été écrits ou bien écrits comme ils ont été prononcés ? », *L'Éloquence de la chaire entre écriture et oralité (XIIIe-XVIIIe siècles),* Gabriel Aubert, Amy Heneveld et Cinthia Meli (dir.), actes du colloque de Genève, 11-12 septembre 2014, Paris, Champion, 2018, p. 131-146.

GOYET Thérèse et COLLINET Jean-Pierre (dir.), *Journées Bossuet. La prédication au XVIIe siècle*, actes du colloque de Dijon, décembre 1977, Paris, Nizet, 1980.

GRIVEAU-GENEST Viviane, « L'autorité de l'homélie : polyphonie et *ethos* auctorial dans les sermons de Jean Gerson », *Fabula / Les colloques,* Posture d'auteurs : du Moyen Âge à la modernité, URL : http://www.fabula.org/colloques/document2410.php, page consultée le 23 août 2017, *Figures, éthos, postures d'auteur au fil des siècles*, publication électronique.

« Être pris par le temps à l'écrit : statut de l'oralité dans les sermons de Jean Gerson », *L'Éloquence de la chaire entre écriture et oralité (XIIIe-XVIIIe siècles),* Gabriel Aubert, Amy Heneveld et Cinthia Meli (dir.), Paris, Champion, 2018, p. 91-106.

GROSPERRIN Jean-Philippe (dir.), *Bossuet/Sermons*, Paris, Klincksieck, 2002.

GROSPERRIN Jean-Philippe, « "Accourez à ce spectacle de la foi" : économie de la scène dans la prédication classique », article publié pour la première fois dans la *R.H.L.F.*, n° 6, 1986, p. 1065-1079.

GRUFFAT Sabine, « La rhétorique des passions dans les *Oraisons funèbres* de Bossuet », *Le Temps des beaux sermons,* Jean-Pierre Landry (dir.), Cahiers du GADGES, n° 3, Genève, Droz, 2006, p. 223-234.

HENNEQUIN Jacques, « La rhétorique dans les oraisons funèbres prononcées à la mort du roi Henri IV », *XVIIe siècle*, 1968, n° 80-81, p. 45-60.

« La mort dans les *Discours* et harangues à la mort d'Henri IV en 1610 », *La Mort en toutes lettres,* actes du colloque organisé par le département de littérature comparée de l'Université de Nancy II, 2-4 octobre 1980, Gilles Ernst (dir.), Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1983.

« Les principes de prédication de saint François de Sales d'après les sermons recueillis », *L'Histoire littéraire, ses méthodes et ses résultats : mélanges offerts à Madeleine Bertaud*, Luc Fraisse (dir.), Genève, Droz, 2001, p. 503-506.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

HUPÉ Aurélien, *La poétique de la prédication au XVIIe siècle en France*, mémoire de DEA dirigé par Gérard Ferreyrolles, 2004.

« Un aspect de la querelle de la prédication dans la deuxième moitié du XVIIe siècle en France : le procès de la « véhémence » oratoire », *Le Temps des beaux sermons*, Jean-Pierre Landry (dir.), Cahiers du GADGES, n° 3, Genève, Droz, 2006, p. 151-165.

« De la chaire à l'amphithéâtre : les larmes dans la poétique de la prédication (1650-1700) », *Littératures classiques*, n°62, 2007, p. 21-35.

HUREL Augustin-Jean, *Les Orateurs sacrés à la cour de Louis XIV*, [Paris, Didier, 1872], réed. Paris, Slatkine reprints, 1971.

ICARD Simon, « Moines et prédicateurs : l'éloquence des Feuillants au XVIIe siècle », *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, Monique Vénuat et Christian Jérémie (dir.), Paris, Champion, 2015, p. 137-157.

JACQUINET Paul, *Des prédicateurs du XVIIe siècle avant Bossuet*, Paris, Didier et Cie, 1863.

JOULIN Cécile, *La Mort dans les oeuvres oratoires de Bossuet*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2002.

KAPP Volker, « Prêcher selon la "petite méthode". Vincent de Paul et l'éloquence de la chaire au XVIIe siècle », *Vincent de Paul*, Actes du colloque international des études vincentiennes, Rome, CLV Ed. Vincenziane, 1983, p. 206-216.

KRUMENACKER Yves et LÉONARD Julien, « La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones XVIe-XVIIe siècles », *Histoire urbaine*, Stefano Simiz (dir), n°34, août 2002, p. 17-31.

LANDRY JeanPierre et COSTENTIN Catherine, *Sermons, Carême du Louvre. Bossuet. Analyse littéraire et étude de la langue*, Paris, Armand Colin, VUEF, 2002.

LANDRY Jean-Pierre, « Bourdaloue face à la querelle de l'éloquence sacrée », *XVIIe siècle*, n° 143, avril-juin 1984, p. 133-140.

« Éléments pour une histoire de la prédication en France au XVIIe siècle », *L'Histoire littéraire, ses méthodes et ses résultats : mélanges offerts à Madeleine Bertaud*, Luc Fraisse (dir.), Genève, Droz, 2001.

« Le Carême du Louvre : une pastorale de la peur », *Lectures de Bossuet, Le* Carême du Louvre, Guillaume Peureux (dir.), Presses Universitaires de Rennes, 2001, p. 155-167.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Sermons, Carême du Louvre. Bossuet. Analyse littéraire et étude de la langue, Paris, Armand Colin, 2002.« 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), Berlin, Peter Lang, vol. 10, 2005, p. 63-75.

« Bourdaloue dans la prédication du XVIIe siècle », *Résurrection*, n°105-106 (décembre 2004-mars 2005), *L'éloquence sacrée*.

« Bourdaloue, le *Sermon sur la sévérité de la Pénitence* : enjeux et perspectives », *Le Temps des beaux sermons*, Jean-Pierre Landry (dir.), Cahiers du GADGES, n° 3, Genève, Droz, 2006, p. 75-88.

« Parole de Dieu et parole des hommes : Limites et légitimité de la prédication selon Bossuet », *Littératures classiques*, n° 39, *Littérature et religion*, 2000, p. 221-236.

LABITTE Charles, *De la démocratie chez les prédicateurs de la ligue*, 1841 [2nde éd.], Paris, Durand, 1865.

LANINI Karine, « *Et mors ultra non erit* : l'écriture de la mort dans les sermons du Carême du Louvre de Bossuet », *Lectures de Bossuet, Le Carême du Louvre*, Guillaume Peureux (dir.), Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 169-184.

LEBRUN François, « La pastorale de la conversion et les missions intérieures : l'exemple des lazaristes en Haute-Bretagne au XVIIe siècle », *La Conversion au XVIIe siècle*, C.M.R. 17, 1983, p. 247-255.

LEMAÎTRE Nicole, « Un prédicateur et son public : les sermons du Père Lejeune et le Limousin, 1653-1672 », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, t. XXX, 1954, p. 33-65.

LEZAT Adrien, *De la prédication sous Henri IV*, Paris, Didier et Cie, 1871.

LONGÈRE Jean, *La Prédication médiévale*, Paris, Études Augustiniennes, 1983.

« La prédication et l'instruction des fidèles selon les conciles et les statuts synodaux depuis l'Antiquité tardive jusqu'au XIIe siècle », *L'Encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu'au Concile de Trente : la paroisse, le clergé, la pastorale, la dévotion*, actes du 109e congrès national des sociétés savantes, Paris, C.T.H.S., 1985, p. 390-418.

MACÉ Stéphane, « Les ruses de la chaire. À propos de quelques problèmes énonciatifs dans le *Carême du Louvre* », *Lectures de Bossuet. Le* Carême du Louvre, Guillaume Peureux (dir.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.

MARTIN Hervé, *Le Métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge 1350-1520*, Paris, Cerf, 1988.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« Prédication et mentalités », *Annoncer l'Évangile (XVe-XVIIe siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006, p. 417-449.

MARTIN Philippe, « La chaire : instrument et espace de la prédication catholique », *Annoncer l'Evangile (XVe-XVIIe siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Matthieu Arnold (dir.), Paris, Cerf, 2006, p. 397-413.

MARTINET Hélène, « Théologie de la Rédemption dans le sermon du Vendredi saint », *Lectures de Bossuet. Le* Carême du Louvre, Guillaume Peureux (dir.), Rennes, PUR, 2001, p. 201-212.

MELI Cinthia, « Le prédicateur et ses doubles : *Actio* oratoire et jeux scéniques dans le *Traité de l'action de l'orateur* de Michel Le Faucheur », *Le Temps des beaux sermons*, Jean-Pierre Landry (dir.), Cahiers du GADGES, n° 3, Genève, Droz, 2006, p. 117-138.

« Un texte en mouvement à l'âge classique. Les sermons de Bossuet », *Textes en performance*, Genève, Metis Presses, 2006, p. 49-60.

« Réflexions sur l'action des prédicateurs : l'exemple de Bossuet », *XVIIe siècle*, n°257, 2012, p. 719-734.

Le Livre et la Chaire. Les pratiques d'écriture et de publication de Bossuet, Paris, Champion, 2014.

« Vers une littérature sermonnaire : les recueils de sermons catholiques en France au XVIIe siècle : formes, publics, usages », *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, Monique Vénuat et Christian Jérémie (dir.), Paris, Champion, 2015, p. 103-122.

MEYER Michel (dir.), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.

MICHON Hélène, « L'influence des controverses dans la prédication salésienne », *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, Monique Vénuat et Christian Jérémie (dir.), Paris, Champion, 2015, p. 49-62.

MIGNE Jean-Paul, *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés du premier ordre (Bourdaloue, Bossuet, Fénelon, Massillon), collection également intégrale et universelle des orateurs sacrés du second ordre, de la plupart des orateurs sacrés du troisième ordre, publiée selon l'ordre chronologique, afin de présenter, comme sous un coup d'œil, l'histoire de la prédication en France, pendant trois siècles, avec ses commencements, ses progrès, son apogée, sa décadence et sa renaissance, par M. l'abbé Migne*, Paris, J.-P. Migne, 1844-1886, 99 vol. (42 jusqu'à Massillon).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

MILLET Olivier, *Calvin et la dynamique de la parole. Etude de rhétorique réformée*, Paris, Champion, 1992.

« La Réforme protestante et la rhétorique (circa 1520-1550) », *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, M. Fumaroli (dir.), PUF, 1999, p. 260-312.

« Ethos et pathos dans la prédication ecclésiastique au 16ème s. l'*Ecclesiastes* d'Érasme entre la tradition scolastique et la réforme protestante », *Ethos et Pathos, le statut du sujet rhétorique*, François Cornilliat et Richard Lockwood (dir.), actes du colloque international de Saint-Denis (19-21 juin 1997), Paris Champion, 2000.

MITALAÏTÉ Kristina, « La transmission de la doctrine dans la prédication carolingienne », *Théologie et philosophie en prédication : d'Origène à Thomas d'Aquin, Revue des Sciences philosophiques et théologiques, n°* 2-3, t. 97, Paris, Vrin, avr-sept. 2013, p. 243-276.

MORENZONI Franco, « Parole du prédicateur et inspiration divine d'après les *Artes praedicandi* », dans *La Parole du prédicateur Ve-XVe siècle*, Rosa Maria Dessì et Michel Lauwers (dir.), Nice, Centre d'études médiévales, 1997, p. 271-290.

MOUCHEL Christian : *Cicéron et Sénèque dans la rhétorique de la Renaissance*, Marburg, Hitzeroth, 1990.

Rome franciscaine. Essai sur l'histoire de l'éloquence dans l'ordre des frères mineurs, Paris, Champion, 2001.

PERNOT Laurent, FUMAROLI Marc (dir.), *Actualité de la rhétorique : colloque de Paris*, Paris, Klincksieck, 2002.

PERNOT Laurent, *La Rhétorique de l'Antiquité*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

PÉRONA Blandine, « Figures érasmiennes du prédicateur. *Homines cum hominibus, infirmi cum infirmis versamur* », *Revue Bossuet*, supplément au n° 2, 2011, p. 147-160.

PIQUÉ Nicolas, « L'éloquence au service de la controverse : exposition de la foi et mystique de l'unité chez Bossuet », *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, Monique Vénuat et Christian Jérémie (dir.), Paris, Champion, 2015, p. 375-387.

PRAT Marie-Hélène, « L'"excellent" Du Perron : le travail du style dans l'*Oraison funèbre sur la mort de Monsieur de Ronsard* (1586-1611) », *Le Temps des beaux sermons*, Jean-Pierre Landry (dir.), Cahiers du GADGES, n°3, 2006, p. 3-28.

RAMBAUD Louis, *L'Eloquence française*, Paris, Emmanuel Vitte éditeur, 1948.

RÉGENT Anne et LAURENT Nicolas, *Sermons de Bossuet. le Carême du Louvre*, Paris, Atlande, 2002.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

RÉGENT Anne, « Le “grand style” dans le *Carême du Louvre* », *Lectures de Bossuet. Le* Carême du Louvre, Guillaume Peureux (dir.), Rennes, PUR, 2001.

« L’intertextualité païenne dans les œuvres oratoires de Bossuet : statut et fonctions », *Bossuet. Le Verbe et l’Histoire (1704-2004),* Gérard Ferreyrolles (dir.), Paris, Champion, 2006, p. 231-247.

« La geôle et l’habit : imaginaire de la vêture dans les sermons de Bossuet », *Le Temps des beaux sermons,* Jean-Pierre Landry (dir.), Cahiers du GADGES, n°3, 2006, p. 249-266.

RÉGENT-SUSINI Anne, *L’Éloquence de la chaire. Les sermons de saint Augustin à nos jours*, Paris, Seuil, 2009.

« Prêtres des grands et prêtres des champs : stations d’apparats et missions rurales au XVIIe siècle », *Revue Bossuet, L’Éloquence de la chaire à l’âge classique,* supplément au n° 2, 2011, p. 41-60.

Bossuet et la rhétorique de l’autorité, Paris, Champion, 2011.

« De l’oral à l’écrit : les *Sermons du Père Coton mis en forme de méditations*, ou de l’usage du paragraphe dans le livre de dévotion », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, Tübingen, Narr Verlag, « Biblio 17 », p. 321-336.

RICORD Marine, « La vérité dans les sermons de Bossuet : du secret à l’évidence, les figures du renversement », *Le Temps des beaux sermons,* Jean-Pierre Landry (dir.), Cahiers du GADGES, n° 3, Genève, Droz, 2006, p. 235-247.

ROSIN Robert, *Reformers, the preacher and skepticism : Luther, Brenz, Melanchton and Ecclesiastes,* Mayence, P. von Zabern, 1997.

ROUSSIN Philippe, article « Rhétorique », *Nouveau Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, sous la direction d’Oswald Ducrot et J.-M. Schaeffer, Paris, éditions du Seuil, 1995, p. 140-151.

SALLIOT Natacha, « Le docteur, l’orateur, le prédicateur : la prédication catholique sous Henri IV », *Revue Bossuet,* supplément au n° 2, *L’Éloquence de la chaire à l’âge classique,* 2011, p. 61-70.

« Éloquence ecclésiastique et visée persuasive sous le règne d’Henri IV : la question des ornements et des artifices », *L’Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières,* Monique Vénuat et Christian Jérémie (dir.), Paris, Champion, 2015, p. 91-101.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

SICARD-ARPIN Ghislaine, « La Bible dans les sermons protestants : le fondement d'une identité, l'arme contre l'adversaire catholique », *Bible et Littérature*, Olivier Millet (dir.), Paris, Champion, 2003, p. 111-119.

« Le sermon protestant, un enracinement dans la parole de Dieu », *Le Temps des beaux sermons*, Jean-Pierre Landry (dir.), Cahiers du GADGES, n° 3, 2006, p. 51-59.

SIMIZ Stefano, « La prédication catholique en ville, du concile de Trente au milieu du XVIIe siècle », *Annoncer l'Évangile (XVe-XVIIe siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006, p. 191-205.

Prédication et prédicateurs en ville. XVIe-XVIIIe siècles, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2015.

« Éloquence de la chaire et éloquence du barreau : une rivalité dans la seconde moitié du XVIIe siècle ? » *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 35, n° 3, 2015, p. 23-34.

SUSINI Laurent, « Paradoxes de la représentation de saint Paul orateur dans la seconde moitié du XVIIe siècle », *Le Temps des beaux sermons*, Jean-Pierre Landry (dir.), Cahiers du GADGES, n° 3, Genève, Droz, 2006, p. 102-116.

« "*Ipsum audite*" : la parole de Dieu dans les *Œuvres oratoires* de Bossuet », *Revue Bossuet*, supplément au n°4, *L'Éloquence de la chaire à l'âge classique (II)*, 2013, p. 83-97.

THOUIN-DIEUAIDE Christabelle, « De quelques sermons protestants français du début du XVIIe siècle. "Herbes amères" *VS* "style bouffi" », *Vices de style et défauts esthétiques (XVIe-XVIIIe siècle)*, C. Barbafieri et J.-Y. Vialleton (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 497-509.

« De la parure du corps à l'ornement du texte, la vanité dans quelques sermons catholiques et protestants du XVIIe siècle », *Parures et corps ornés dans l'Europe de la première modernité*, Christine Sukic et Antoinette Gimaret (dir.), dans la revue *Apparence(s)* https://apparences.revues.org

TRÉMOLIÈRES François, « Rhétorique profane, rhétorique sacrée : les *Dialogues sur l'éloquence* de Fénelon », *Littératures classiques*, n° 39, 2000, p. 237-250.

« L'enseignement par l'image de Michel Le Nobletz », *Emblemata Sacra. Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images*, Ralph Dekoninck et Agnès Guiderdoni-Bruslé (dir.), Brepols, Turnhout, 2007, p. 553-568.

TRUCHET Jacques, « La division en points dans les sermons de Bossuet », *RHLF*, juil.-sept. 1952, p. 316-329.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« La substance de l'éloquence sacrée d'après le XVIIe siècle français », *XVIIe Siècle*, 1955, p. 315-316.

« Prédication classique et séparation des genres », *L'Information littéraire*, n° 4, sept.-oct. 1955, p. 127-133.

La Prédication de Bossuet. Étude des thèmes, Paris, Cerf, 1960, 2 vol.

« Bossuet et l'éloquence religieuse au temps du Carême des Minimes », *Dix-Septième siècle*, 1961, n° 50-51, p. 64-76.

« Pour un inventaire des problèmes », *Points de vue sur la rhétorique, XVIIe siècle*, n° 80-81, 1968, p. 5-17.

« Note sur la mort-spectacle dans la littérature française du XVIIe siècle », *Topique*, n° 11-12, octobre 1973, p. 281-298.

« Pastiches, parodies, contrefaçons de discours religieux dans la littérature française du XVIIe siècle », *Écriture de la religion, écriture du roman. Mélanges d'histoire de la littérature et de critique offerts à Joseph Tans*, C. Grivel (dir.), Lille, Presses Universitaires de Lille, 1979, p. 29-40.

« De l'usage du *je* dans la prédication de Bossuet », *Le Génie de la forme. Mélanges offerts à Jean Mourot*, P. U. de Nancy, 1982, p. 189-196.

« Jeux de l'oral et de l'écrit dans la littérature française du XVIIe siècle », *Dix-Septième siècle*, n° 181, 1993, p. 774-756.

« Points de vue de Bossuet sur la mort », *Bossuet/Sermons*, J.-P. Grosperrin (dir.), Paris, Klincksieck, 2002 (publié la première fois dans *L'Information littéraire*, n° 33, 1981, p. 18-24.

VECCHIO Silvana, « Les langues de feu. Pentecôte et rhétorique sacrée dans les sermons des XIIe et XIIIe siècles », *La Parole du prédicateur, V^e-XVe siècle*, Rosa Maria Dessì et Michel Lauwers (dir.), Nice, Centre d'études médiévales, 1997, p. 255-269.

VINET Alexandre, *Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle*, Paris, Chez les Éditeurs, 1860.

ZOBERMAN Pierre, « Le sujet dans l'éloquence d'apparat », *Ethos et pathos, le statut du sujet rhétorique*, François Cornilliat et Richard Lockwood (dir.), actes du colloque international de Saint-Denis (19-21 juin 1997), Paris, Champion, 2000, p. 155-163.

« Rhétorique et prédication : sur la prédication évangélique et les sermons sur la parole de Dieu », *Bossuet. Le Carême du Louvre* (1662), *Littératures classiques* n° 46, 2002, p. 33-53.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

B. Iconologie. Art

ALPERS Svetlana, *L'Art de dépeindre*, Paris, Gallimard, 1990.

ARASSE Daniel, *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*, Paris, Flammarion, 1992.

On n'y voit rien. Descriptions, [Denoël], Paris, Folio essais, 2000.

BAR Virginie, BRÊME Dominique, *Dictionnaire iconologique. Les allégories et les symboles de Cesare Ripa et Jean Baudoin*, Paris, Éditions Faton, 1998.

BARATTE François, *Le Trésor d'orfèvrerie romaine de Boscoreale*, Paris, RMN, 1986.

BELTING Hans, *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, traduit de l'allemand par F. Muller, Paris, Cerf, 1998.

L'Image et son public au Moyen-âge, traduit de l'anglais par F. Israel, Paris, Cerf, 1998.

La Vraie image, Paris, Gallimard, 2007.

BERGEZ Daniel, *Littérature et peinture* [2004], Paris, Armand, Colin, 2009.

BERGOT François, « Le rien de tout », *Les Vanités dans la peinture du XVIIe siècle. Méditations sur la richesse, le dénuement et la rédemption*, Alain TAPIÉ (dir.), Paris-Caen, Albin Michel-Musée des Beaux-Arts de Caen, 1991, p. 43-47.

BERGSTRÖM Ingvar, *Dutch Still-Life Painting in the Seventeenth Century*, Londres, Faber & Faber, 1956.

« L'égalité suprême », *L'Œil*, n° 95, novembre 1962, p. 24-33.

« Vanité et moralité », *L'Œil*, n° 190, octobre 1970, p. 12-17.

« De Gheyn as a "Vanitas" painter », *Our Holland*, vol. 85, n° 3, 1970, p. 143-157.

BIALOSTOCKI Jan, « Art et vanité », *Style et iconographie. Pour une théorie de l'art*, Paris, Gérard Monfort, 1996, [recueil d'articles publiés en allemand en 1961], p. 181-220.

BIET Christian, « *Ut poesis pictura*, ou le tableau à l'épreuve du poème dans *Le Cabinet de Monsieur Scudéry*, 1646 », *Littératures classiques*, n° 11, janvier 1989, p. 121-149.

« Le Regard de la poésie sur l'illusion picturale au début du XVIIe siècle. À propos du *Cabinet de Monsieur de Scudéry* (1646) », *Cahiers internationaux du symbolisme*, *n°* 68-69-70, 1990-1991, p. 103-120.

BONFAIT Olivier (dir.), *Peinture et rhétorique*, actes du colloque de l'Académie de France à Rome, 10-11 juin 1993, Paris, RMN, 1994.

BOULNOIS Olivier, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge. V^e^-XVIe siècle*, Paris, Seuil, 2008.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

BROWN Christopher, *La peinture de genre hollandaise au XVIIe siècle, Images d'un monde révolu*, Paris, 1984.

CADIER-REY Gabrielle, « Les vanités. Une peinture protestante au XVIIe siècle ? », *Les protestants et la création artistique et littéraire (Des Réformateurs aux Romantiques)*, Alain Joblin et Jacques Sys (dir.), Arras, Artois Presses Université, 2008, p. 57-65.

CARDINAL Catherine, « Madeleine, figure de vanité et modèle de conversion dans la peinture du XVIIe siècle », *Marthe et Marie-Madeleine*, Bruno Phalip, Céline Pérol, Pascal Quincy-Lefebvre (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009.

CHASTEL André, « L'art et le sentiment de la mort au XVIIe siècle », *Bulletin de la Société d'étude du XVIIe siècle*, n° 36-37, juillet-octobre 1957, p. 287-293.

« Le baroque et la mort », *Fables, formes, figures*, Paris, Flammarion, 1978, 2 vol.

Le Geste dans l'art, éd. Liana Lévi, 2001.

CLAUDEL Paul, *L'œil écoute*, [1946], Paris, Folio, 2003.

COATELEM Éric et THIEBLOT Florence, *La Nature morte française au XVIIe siècle*, chez Faton, 2015.

COATELEM Éric et DELOSME Nathalie, « Le génie retrouvé de Lubin Baugin », L'Estampille/L'Objet d'Art, n° 299, février 1996, p. 24-45.

COMTE Hubert, *Natures mortes de l'antiquité à nos jours. La vie silencieuse*, Paris, Casterman, 1992.

COTTIN Jérôme, « L'iconoclasme des réformateurs comme modèle de nouvelles formes esthétiques », *Les Protestants et la création artistique et littéraire*, Alain Joblin et Jacques Sys (dir.), Arras, Artois Presses Université, 2008, p. 11-24.

COUSINIÉ Frédéric, *Le Peintre chrétien. Théories de l'image religieuse dans la France du XVIIe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Le Saint des Saints. Maîtres-autels et retables parisiens du XVIIe siècle, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2006.

Images et méditation au XVIIe siècle, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

Sébastien Bourdon : tactique des images, éditions 1 : 1 (*ars*), 2011.

CROISILLE Jean-Michel, *Natures mortes dans la Rome antique*, Paris, A. et J. Picard, 2015.

CROZET René, *La Vie artistique en France au XVIIe siècle (1598-1661). Les artistes et la société*, Paris, PUF, 1954.

DEKONINCK Ralph, « "Ad Imaginem" : Statuts, fonctions et usages de l'Image DANS la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle », Genève, Droz | Travaux du Grand Siècle n° 26, 2005.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

DELENDA Odile, « Modifications des représentations de Marie-Madeleine après le concile de Trente », *Marie-Madeleine : figure mythique dans la littérature et les arts*, Marguerite Geoffroy et Alain Montandon (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 1999.

DELMOTTE Benjamin, *Esthétique de l'angoisse. Le memento mori comme thème esthétique*, Paris, PUF, coll. Lignes d'art, 2010.

DORIVAL Bernard, « La Bibliothèque de Philippe et de Jean-Baptiste de Champaigne », *Chroniques de Port-Royal*, n° 19, 1971, p. 20-36. Article saisi et complété par Jean Lesaulnier, Bibliothèque électronique de Port-Royal, n° 9, 2008.

DUBY Georges, préface de *Marie-Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*, actes du colloque d'Avignon, 20-22 juillet 1988, Ève Duperray (dir.), Paris, Beauchesne, 1989.

DUFOUR Valentin, *La danse macabre des Saints Innocents de Paris d'après l'édition de 1484*, Genève, Slatkine reprints, 1975.

DUPERRAY Ève (dir.), *Marie-Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*, actes du colloque d'Avignon, 20-22 juillet 1988, Paris, Beauchesne, 1989.

EBERT-SCHIFFERER Sybille, *Natures mortes*, Paris, Citadelles et Mazenod, 1999.

ELIADE Mircea, *Images et symboles*, [1952], Paris, Gallimard, 1979.

FALLAY D'ESTE Lauriane, *Le Paragone. Le Parallèle des arts*, Paris, Klincksieck, 2009.

FARÉ Fabrice, « La nature des Vanités françaises : La pensée », *Littératures classiques*, n° 17, 1992, p. 207-217.

FARÉ Michel, *La Nature morte en France, son histoire et son évolution du XVIIe au XXe siècle*, Genève, P. Cailler, 1962, 2 vol.

Le Grand Siècle de la nature morte en France : le XVIIe siècle, Paris, Société française du livre, 1974.

« De quelques termes désignant la peinture d'objets », *Études d'Art français offertes à Charles Sterling*, Paris, PUF, 1975.

« Les vanités en France au XVIIe siècle et [ses] leurs particularités », *Konsthistoriktidskrift*, n° 2, 1996, p. 104-114.

FUMAROLI Marc, Introduction au catalogue de l'exposition *La Peinture française du XVIIe siècle dans les collections américaines*, Paris, 1982.

L'École du silence. Le Sentiment des images au XVIIe siècle, Paris, Flammarion, 1994.

« Les Jésuites et l'apologétique des "images saintes" », *Baroque vision jésuite. Du Tintoret à Rubens*, A. Tapié (dir.), Catalogue d'exposition, Somogy, 2003, p. 15-25.

GAUDELUS Sébastien, *Les Offices des Ténèbres en France 1650-1790*, Paris, CNRS, 2005.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

GÉTREAU Florence (dir), *Musique, images, instruments,* n° 5, *Musiciens, facteurs et théoriciens de la Renaissance*, Paris, CNRS Éditions, 2003.

GONÇALVES José, *Philippe de Champaigne*, Courbevoie, ACR éd., 1995.

GOUZY Christine, *L'Art et le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Nolin, 2007.

GRODECKI Catherine, « Au Minutier central des notaires de Paris, I. XVIe et XVIIe siècles », Revue de l'Art, n° 54, 1981, p. 35-42.

GUICHARNAUD Hélène, « La dynastie des Boullogne, peintres sous l'Ancien Régime », *L'Estampille/L'Objet d'Art*, n° 281, juin 1994, p. 32-51.

« Dieu, le roi et les notables : les décors des temples protestants français avant la Révocation », *BSHPF*, t. 152/3, 2006, p. 391-392.

HAHN-WOERNLE Birgit, « Le verre dans l'œuvre de Sébastien Stoskopff », *Sébastien Stoskopff 1597-1657. Un Maître de la nature morte,* Catalogue d'exposition, Michèle-Caroline Heck (dir.), RMN, 1997, p. 118-125.

HAUG Hans, « Sébastien Stoskopff », *L'Œil*, n° 76, avril 1961, p. 22-35.

HECK Michèle-Caroline, « Sébastien Stoskopff, sa vie, son œuvre », *Sébastien Stoskopff 1597-1657. Un maître de la nature morte,* Catalogue d'exposition, Michèle-Caroline Heck (dir.), Paris, RMN, 1997.

« Stoskopff un virtuose de la nature morte », *Estampille*, n° 313, 1997, p. 44-53.

HEINICH Nathalie, « Histoire et Théorie de l'art en France au XVIIe siècle », *XVIIe siècle*, n° 138, janvier-mars 1983.

« La peinture, son statut et ses porte-parole : Le *Trattato…* de Romano Alberti », *Mélanges de l'École française de Rome,* M.A., Temps modernes, vol. 95, n° 97-2, 1985, p. 929-939.

Du Peintre à l'artiste : artisans et académiciens à l'âge classique, Paris, Minuit, 1993.

HÉNIN Emmanuelle, « Du sujet au titre : enquête dans les livrets des salons », *La Fabrique du titre. Nommer les œuvres d'art,* Pierre-Marc de Biasi, Marianne Jakobi, Ségolène Le Men (dir.), Paris, CNRS Éditions, 2012.

HÉRON DE VILLEFOSSE Antoine, « Le Trésor de Boscoreale », *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, t. 5, fascicule 1-2, 1899, p. 7-132.

JOBLIN Alain, SYS Jacques (dir.), *Les Protestants et la création artistique et littéraire*, Arras, Artois Presses Université, 2008.

KOOZIN Kristine, *The Vanitas Still Lifes of Harmen Steenwyck : Metaphoric Realism*, New York, The Edwin Mellen Press, 1990.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

KRUMENACKER Yves (dir.), *Le Calvinisme et les arts XVIe-XXIe siècles*, actes du colloque aux Archives municipales de Lyon (16-17 oct. 2009). *Chrétiens et sociétés*, [En ligne], numéro spécial I, 2011.

LAILLET Sandrine, « Philippe de Champaigne et Port-Royal » publié en ligne et consultable à l'adresse suivante : laillet.sandrine. free. com.

LALLEMENT Nicole, « La musique dans les vanités de Simon Renard de Saint-André », *Musique, images, instruments*, n° 5, *Musiciens, facteurs et théoriciens de la Renaissance*, Florence Gétreau (dir), Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 167-174.

LAMBLIN Bernard, « *Vanitas*, la symbolique de l'objet », *Revue d'Esthétique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, n° 3-4, p. 197-232.

LAMBOTTE Marie-Claude, « La destinée en miroir », *Les Vanités dans la peinture du XVIIe siècle. Méditations sur la richesse, le dénuement et la rédemption*, Alain Tapié (dir.), Paris-Caen, Albin Michel-Musée des Beaux-Arts de Caen, 1991, p. 31-41.

LANDSBERG Jacques de, *L'Art en croix. Le thème de la crucifixion dans l'histoire de l'art*, Tournai, La Renaissance du Livre, 2001.

LANEYRIE-DAGEN Nadège, *L'Invention du corps. La représentation de l'homme du Moyen Âge à la fin du XIXe siècle*, [1997], Paris, Flammarion, 2006 (notamment le chapitre VI, « Le corps comme vanité »).

LANINI Karine, « L'imaginaire gelé : codes, règles et modèles dans les traités de peinture du XVIIe siècle », *L'imagination au XVIIe siècle*, Pierre Ronzeaud (dir.), *Littératures Classiques*, n° 45, 2002, p. 309-322.

« Le dernier Acte est sanglant. À propos d'une vanité de Philippe de Champaigne », *Labyrinthe*, n° 11, 2002/1, p. 107-115.

LE PAS DE SÉCHEVAL Anne, « Amour de Dieu et amour de l'art : la peinture religieuse dans les intérieurs privés », catalogue de l'exposition *Le Dieu caché. Les peintres du Grand Siècle et la vision de Dieu*, [Rome, Académie de France, 19 octobre 2000-28 janvier 2001], Olivier Bonfait et Neil Mac Gregor (dir.), Rome, Ed. de Luca, 2000, p. 3-79.

« Réflexions sur des textes méconnus. Quels enjeux pour l'histoire de l'art ? », *XVIIe siècle*, n° 230, 2006, p. 7-21.

« Le mécénat laïc dans les églises de Paris au XVIIe siècle : quelques réflexions », *Rives méditerranéennes* [En ligne], 6 | 2000, mis en ligne le 10 mars 2011, Consulté le 21 octobre 2011. URL : http://rives.revues.org/63

Les Caravagesques français, Dossier de l'Art, hors série de *L'Estampille/ L'Objet d'Art*, n° 75, avril 2001.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

LECERCLE François, « Image et méditation sur quelques recueils de méditations illustrés de la fin du XVIe siècle », *La Méditation en prose à la Renaissance, Cahiers V. L. Saulnier*, n° 7, Paris, PENS, 1990, p. 45-47.

LEE Rensselaer Wright, *Ut pictura poesis. Humanisme et théorie de la peinture XVe-XVIIIe siècles*, [éd. originale anglaise 1967], Paris, Macula, 1991.

LELY Sandrine, « L'art au service de la prière : la peinture à Port-Royal de Paris », *Un lieu de mémoire : Port-Royal de Paris, Chroniques de Port-Royal, n°* 40, 1991, p. 91-118.

Notice sur Madeleine Boullogne, *Dictionnaire des femmes de l'Ancienne France*, en ligne sur le site de la SIEFAR, 2003.

LESTRINGANT Frank, « Abraham Bosse, un artiste protestant ? », *Abraham Bosse, savant graveur. (Tours vers 1604-Paris 1676)*, catalogue d'exposition musée des Beaux-Arts de Tours, Sophie Join-Lambert et Maxime Préaud (dir.), Paris/Tours, Bibliothèque nationale de France/musée des Beaux-Arts, 2004, p. 21-27.

Lubin Baugin. Le monde poétique des formes, Dossier de l'Art, n° 84, mars 2002.

MÂLE Émile, *L'Art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVIe, du XVIIe et du XVIIIe siècles, Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris, Armand Colin, 1932 [nouvelle éd. 1972].

MARANDET François, *Le Peintre Bon Boullogne (1649-1717)*, mémoire de maîtrise sous la direction d'Antoine Schnapper, Université Paris IV Sorbonne, 1993.

MARIN Louis, « Signe et représentation : Philippe de Champaigne et Port-Royal », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*s. 25e année, n° 1, 1970, p. 1-29.

Philippe de Champaigne ou la présence cachée, Paris, Hazan, coll. 35/37, 1995.

MÉROT Alain, « Les paroisses parisiennes et les peintres dans la première moitié du XVIIe siècle : le rôle des fabriques », *L'Âge d'or du mécénat (1598-1661)*, colloque international CNRS (mars 1983), Paris, 1985, p. 183-190.

« Le cabinet : décor et espace d'illusions », *XVIIe siècle*, n° 162, janvier-mars 1989, p. 37-52.

Eustache Le Sueur (1616-1655), Paris, Arthéna, 1987. Rééd. 2000.

La Peinture française du XVIIe siècle, Paris, Gallimard-Electa, 1994.

« Référence poétique et hiérarchie des genres picturaux au XVIIe siècle : Poussin et le paysage », *XVIIe siècle*, 2009/4, n° 245, p. 609-619.

MIRIMONDE Albert Pomme de, « La Musique et le symbolisme dans les natures mortes de Simon Renard de Saint André », *Bulletin de la Société de l'histoire de l'Art français*, année 1968, Paris, F. De Nobele, 1970.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« Les vanités à personnages et à instruments de musique », *Gazette des Beaux-Arts*, vol. 92, octobre 1978, p. 115-130.

NATIVEL Colette, « La théorie de l'imitation au XVIIe siècle en rhétorique et en peinture », *XVIIe siècle*, 1992, vol. 44, n° 175, p. 157-167.

« *Ut pictura poesis* : Junius et Roger de Piles », *XVIIe siècle*, 2009/4, n° 245, p. 593-608.

NAULEAU Sophie, *La Main d'oublies*, Paris, Galilée, 2007.

PANOFSKY Erwin, *Essais d'iconologie, les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, [1939], Paris, Gallimard, 1967.

L'Œuvre d'art et ses significations, essais sur les « arts visuels », [1955], Paris, Gallimard, 1969.

Peinture et dévotion en Europe du Nord à la fin du Moyen Âge, Paris, Flammarion, 1997.

PANOFSKY Erwin, KLIBANSKY Raymond, SAXL Fritz, *Saturne et la mélancolie. Études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, [Thomas Nelson & Sons Ltd, 1964], traduction de Fabienne Durand-Bogaert et Louis Evrard, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque illustrée des histoires, 1989.

PAPA Rodolfo, *Caravage*, Paris, Imprimerie nationale, 2009.

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, « Art et autoreprésentation : la figure du pape entre le XIe et le XIVe siècle », *Perspective* [En ligne], 1 | 2012, mis en ligne le 30 décembre 2013, consulté le 09 janvier 2018. URL : http://journals.openedition.org/perspective/557.

Peintures françaises du XVIIe siècle des églises de Paris, *Dossier de l'Art*, n° 149, février 2008.

PENENT Jean, *À propos de Guy et de Jean François*, Les Cahiers du Musée Paul-Dupuy, n°2, Toulouse, Musée Paul-Dupuy, 1995.

Le Temps du caravagisme. La peinture de Toulouse et du Languedoc de 1590 à 1650, Paris, 2001.

PEREZ Marie- Félicie, « Bilan de l'exposition Guy François », *Revue du Louvre*, n° 6, 1974, p. 468-472.

PERICOLO Lorenzo, *Philippe de Champaigne*, Tournai, La Renaissance du Livre, 2002.

QUIN Élisabeth, *Le Livre des vanités*, Paris, Éditions du Regard, 2008.

RÉAU Louis, *Iconographie de l'art Chrétien*, Paris, PUF, 1955-1959.

REYMOND Bernard, *Le protestantisme et la musique : musicalités de la parole*, Genève, Labor et Fides, 2002.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

RICHEFORT Isabelle, *Peintre à Paris au XVIIe siècle*, Paris, Imago, 1998.

SAINTE-FARE GARNOT Nicolas, *Dossier de l'art* n° 140, avril 2007, consacré à l'exposition *Philippe de Champaigne (1602-1674). Entre politique et dévotion* présentée à Lille en 2007.

SAUNIER Bruno, « Guy François et l'art de la réalité », *Dossier de l'art*, n° 75, avril 2001, p. 68-73.

SCHNAPPER Antoine, *Le Métier de peintre au Grand Siècle*, Paris, NRF Gallimard, 2004.

SCHNEIDER Norbert, *Les Natures mortes : réalité et symbolique des choses. La peinture de nature morte à la naissance des temps modernes*, Paris, Taschen, 1999.

SKIRA Pierre, *La Nature morte*, Genève, Skira, 1989.

STECHOW Wolfgang, « Home Bulla », *The Art Bulletin*, vol. 20, n° 2, 1938, p. 227-228.

STERLING Charles, *Les Peintres de la réalité en France au XVIIe siècle*, catalogue de l'exposition du musée de l'Orangerie, Paris, Éditions des musées nationaux, 1934.

La Nature morte de l'Antiquité à nos jours, [1952], Paris, Macula, 1985.

STOICHITA Victor I., *L'Œil mystique. Peindre l'extase dans l'Espagne du Siècle d'or*, Éditions du Félin, 2011.

SUEMI-LEMOS Maya, « La musique et la méditation : l'exemple des vanités », *La Méditation au XVIIe siècle*, Christian Belin (dir.), Paris, Champion, 2006, p. 235-256.

Du discours moral au discours musical, le thème de la vanité dans la musique post-tridentine, thèse sous la direction de Georgie Durosoir, [s. l.], [s. n.], 2006. Université Paris IV-Sorbonne.

« Discours moral et discours musical : le thème de la vanité dans la musique de l'Italie post-tridentine », *Études Épistémè*, [En ligne], n°22, 2012.

SURGERS Anne, « Au seuil de l'invisible : litote et oxymore dans l'*Ecce homo* et la *Vierge de douleur* de Philippe de Champaigne », *Emblemata sacra*, Louvain, p. 365-378.

TAPIÉ Alain, « Les Vanités, méditation sur la richesse et le dénuement », *L'Œil*, septembre 1990, p. 32-39.

« Petite archéologie du vain et de la destinée », *Les Vanités dans la peinture du XVIIe siècle. Méditations sur la richesse, le dénuement et la rédemption*, Alain TAPIÉ (dir.), Paris-Caen, Albin Michel-Musée des Beaux-Arts de Caen, 1991, p. 69-77.

TEYSSEDRE Bernard, *L'Art au siècle de Louis XIV*, Paris, Le livre de Poche, 1967.

THUILLIER Jacques, « Lubin Baugin », *L'Œil*, n° 102, Paris, juin 1963, p. 16-23 et 69.

« Peinture et religion en France au XVIIe siècle », *Trente peintres du XVIIe siècle français. Tableaux d'inspiration religieuse des musées de province*, Paris, Éditions des musées nationaux, 1976, p. 7-12.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« Pour un portrait de Stoskopff », *Sébastien Stoskopff 1597-1657. Un maître de la nature morte*, catalogue d'exposition, Michèle-Caroline Heck (dir.), Paris, RMN, 1997, p. 16-21.

« Textes du XVIIe siècle oubliés ou peu connus concernant les arts », *XVIIe siècle*, n° 138, janvier-mars 1983, p. 125-140.

TODOROV Tzvetan, *Éloge du quotidien. Essai sur la peinture hollandaise du XVIIe siècle*, [Paris, Société nouvelle Adam Biro, 1993], Paris, Seuil, 1997.

VENDRIX Philippe, « L'augustinisme musical en France au XVIIe siècle », *Revue de Musicologie*, t. 78, n° 2, 1992.

VERSCHAFFEL Bart, *Essais sur les genres en peinture*, traduction de Daniel Cunin, Bruxelles, La Lettre volée, 2007.

WRIGHT Christopher, *The French Painters of the Seventeenth Century*, Londres, Orbis, 1985.

C. Histoire. Histoire des mentalités.

ANDRIOT Cédric, *Les chanoines réguliers de Notre-Sauveur. Moines, curés et professeurs, de Lorraine en Savoie, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Riveneuve éditions, 2012.

ARBELLOT abbé, *Notice sur Gabriel Ruben prêtre de l'Oratoire*, Limoges-Paris, J.-B. Leblanc-René Haton, 1881.

ARIÈS Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.

L'Homme devant la mort, Paris, Seuil, 1977.

ARMAND Émile, *Essai sur la vie de Dumoulin et quelques uns de ses écrits*, Strasbourg, Veuve Berger-Levrault, 1846.

ARMOGATHE Jean-Robert, *Croire en liberté : l'Église catholique et la révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, O.E.I.L., 1985.

ARMOGATHE Jean-Robert (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989.

ARMOGATHE Jean-Robert, HILAIRE Yves-Marie (dir.), *Histoire générale du christianisme*, vol. 1 : Origines-XVe siècle, vol. 2 : XVIe siècle à nos jours, Paris, PUF, DL, 2010.

AULAGNE Joseph, *La Réforme catholique du XVIIe siècle dans le diocèse de Limoges*, Paris, Champion, 1906.

BARBICHE Bernard (dir.), *L'Édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598)*, édition en ligne, [http : //elec. enc. sorbonne. fr/editsdepacification].

Licence CC BY-NC-ND 3.0

BARDET Jean-Pierre, FOISIL Madeleine, *La Vie, la mort, la foi, le temps. Mélanges offerts à Pierre Chaunu*, Paris, PUF, 1993.

BASCHET Jérôme, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016.

BATAILLON Louis-Jean et JOSSUA Jean-Pierre, « Le mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1967, t. 51, p. 23-38.

BATANY Jean, « L'Église et le "mépris du monde" », *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations.* 20e année, n° 5, 1965, p. 1006-1014.

BAUSSET Louis Frédéric de, *Histoire de J.-B. Bossuet évêque de Meaux* [1815], Paris, Mellier Frères, 1846.

BÉDOUELLE Guy, *La Réforme du catholicisme (1480-1620)*, Paris, Cerf, 2002.

BELMAS Elisabeth et NONNIS-VIGILANTE Serenella, *L'orchestration de la mort : les funérailles, des temps modernes à l'époque contemporaine*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2017.

BENEDICT Philip, « Bibliothèques protestantes et catholiques à Metz au XVIIe siècle », *Annales ESC*, mars-avril 1985, p. 343-370.

BERCHTOLD Jacques, FRAGONARD Marie-Madeleine, (dir.) *La Mémoire des guerres de religion. La concurrence des genres historiques (XVIe- XVIIIe siècles)*, Genève, Droz, 2007.

BLUCHE François, *La Vie quotidienne au temps de Louis XIV*, Paris, Hachette, 1984.

Louis XIV, Paris, Fayard, 1989.

BOINET Amédée, *Les Églises parisiennes, t. II : XVIIe siècle*, Paris, Minuit, 1962.

BOISSON Didier, « Les pasteurs du XVIIe siècle et la controverse religieuse », *BSHPF*, t. 156/1, 2010, p. 69-80.

« François Véron et les réformés : analyse d'un discours d'exclusion », Chrystel Bernat et Hubert Bost (éd.), *Énoncer/Dénoncer l'autre : discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout, Brépols, 2012, p. 343-355.

« Œuvres et pratique du jeûne dans les Églises réformées de France (1650-1750) : principes, contestations et évolutions », *Les Œuvres protestantes en Europe*, Céline BORELLO (dir.), Rennes, PUR, 2013, p. 179-191.

BOISSON Didier, DAUSSY Hugues, *Les Protestants dans la France moderne*, Paris, Belin, 2006.

BOISSON Didier et Élisabeth PINTO-MATHIEU (dir.), *L'Apologétique chrétienne : expressions de la pensée religieuse, de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, PUR, 2012.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

BORELLO Céline, *La République en chaire protestante, XVIIIe-XIXe siècles*, Rennes, PUR, 2017.

BORELLO Céline (dir.), *Les Œuvres protestantes en Europe*, Rennes, PUR, 2013.

BOST Hubert, « Jean Claude controversiste : Charenton contre Port-Royal », *Chroniques de Port-Royal*, n° 47, *Port-Royal et les protestants*, 1998, p. 149-177.

« Allocution au musée du désert, 2000 : Entre mélancolie et enthousiasme : Pierre Jurieu, prophète de l'Apocalypse », *BSHPF*, 2001, p. 103-112.

Ces Messieurs de la RPR. Histoires et écritures de huguenots, XVIIe-XVIIIe siècles, Paris, Champion, 2001.

BOURCHENIN Daniel, *Étude sur les académies protestantes en France au XVIe et au XVIIe siècles*, Paris, Grassart, 1882.

BREMOND Claude, LE GOFF Jacques et SCHMITT Jean-Claude, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982.

BRIAN Isabelle et LE GALL Jean-Marie, *La vie religieuse en France aux XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, SEDES, 1999.

BROUTIN Paul s. j., *La Réforme pastorale en France au XVIIe siècle. Recherches sur la tradition pastorale après le Concile de Trente*, Paris, Tournai, New York, Rome, Desclée et Cie, 1956, 2 vol.

CARBONNIER-BURKARD Marianne, « Jours de fêtes dans les Églises réformées de France au XVIIe siècle », *Études Théologiques et Religieuses*, t. 68-3, 1993, p. 347-358.

« Larmes réformées », *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Oxford, Voltaire Foundation / Paris, Universitas, 1996, p. 193-206.

« L'art de mourir réformé », *Homo religiosus. Mélanges en l'honneur du Professeur Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 99-107.

« Le temps de la cène chez les réformés français (milieu du XVIe-début du XVIIe siècle) », *Édifier ou instruire ? Les avatars de la liturgie réformée du XVIe au XVIIIe siècle*, Maria-Christina Pitassi (dir.), Paris, Champion, 2000, p. 57-73.

« Les manuels réformés de préparation à la mort », *La Prière dans le christianisme moderne*, Louis Châtellier et Philippe Martin (dir.), *Revue de l'histoire des religions*, t. 217, n° 3, 2000, p. 363-380.

« Enquête dans la littérature de piété réformée francophone à l'époque moderne », *BSHPF*, t. 150/1, 2004, p. 107-125.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« Des funérailles laïques : l'exception réformée, du XVIe au XVIIIe siècle », *La Mort, le deuil, la promesse. Sens et enjeux du service funèbre,* Raphaël Picon (dir.), Lyon, Editions Olivétan, 2005, p. 131-141.

« Les pasteurs français auteurs d'une littérature d'édification, au XVIIe siècle », *BSHPF*, t. 156/1, 2010, p. 37-48.

« Un manuel de consolation au XVIIe siècle : les *Visites charitables* du pasteur Charles Drelincourt », *BSHPF*, t. 157/3, 2011, p. 331-356.

« La polémique anti-reliques chez les théologiens réformés du XVIe siècle ou la fixation d'une frontière confessionnelle », *BSHPF*, t. I, juillet-août-septembre 2016, p.305-324.

CAULLERY Jules, « Note sur Samuel Chappuzeau », *BSHPF*, t. 58, 1909, p. 141-157.

CASSAN Michel, « Les protestants limousins et marchois : une minorité entre tolérance civile et confessionnalisation aux XVIe-XVIIe siècles », *Archives en Limousin*, n° 49, *Religions et pouvoirs en Limousin*, 2017-2, p. 9-17.

CHARTIER Roger, « Les arts de mourir (1450-1600) », *Annales E.S.C.*, année 31, n° 1, janvier 1976, p. 51-75.

CHATELLIER Louis, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.

La Religion des Pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne, XVIe-XIXe siècle, Paris, Aubier, 1993.

CHAUNU Pierre, *Le Temps des Réformes, la crise de la chrétienté*, Paris, Fayard, 1975.

« Mourir à Paris, XVIe- XVIIIe siècles », *Annales E.S.C.*, janvier 1976, année 31, n° 1, p. 29-50.

La Mort à Paris, XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles, Paris, Fayard, 1978.

Église, culture et société. Essai sur réforme et Contre-Réforme, Paris, SEDES, 1981.

CHÉLINI Jean, *Le Calendrier chrétien*, Paris, Picard, 2007.

CHEVALIER Françoise, « Les Actes des synodes nationaux. Édition et étude, un bilan historiographique », *BSHPF*, t. 150/1, 2004, p. 63-83.

CHRISTIN Olivier et KRUMENACKER Yves (dir.), *Les Protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, PUR, 2017.

CHRISTIN Olivier, *Une Révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Minuit, 1991.

Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIe siècles), Seyssel, Champ Vallon, 2009.

CORBIN Alain (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris, Seuil, 2007.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

CORNETTE Joël, *Histoire de la France : l'affirmation de l'État absolu : 1515-1652*, Paris, Hachette, 1994, (2e éd. augmentée).

COTTRET Bernard, *Histoire de la réforme protestante XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Perrin, 2001.

COTTRET Monique, *La Vie politique en France aux XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Ophrys, coll. Synthèse Σ Histoire, 1991.

CRÉTÉ Liliane, *Où va-t-on après la mort ? Le discours protestant sur l'au-delà : XVIe-XVIIIe siècles*, Genève, Labor et Fides, 2009.

CROUZET Denis, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seysell, Champ Vallon, 1990, 2 vol.

Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion, Seyssel, Champ Vallon, 2008.

CUCHET Guillaume, « "La pastorale de la peur" au XIXe siècle : continuités, crises et mutations d'un discours », *De la faute et du salut dans l'histoire des monothéismes*, actes de colloque en histoire comparée, Dominique Avon et Karam Zirk (dir.), Université de Kslik, Liban, novembre 2005, et Université du Maine, France, décembre 2008, Paris, Editions Karthala, 2010, p. 155-170.

« Jean Delumeau, historien de la peur et du péché », *Historiographie, religion et société dans le dernier tiers du XXe siècle, Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 107, 2010/3, p. 145-155.

DELUMEAU Jean, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, coll. Nouvelle Clio, n° 30, 1965.

Le Catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris, PUF, 1971.

« Missions de l'intérieur au XVIIe siècle », *Un Chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, 1981, p. 154-187.

Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècles, Paris, Fayard, 1983.

Un Chemin d'histoire : chrétienté et christianisation, Paris, Fayard, 1981.

La Peur en occident (XVIe-XVIIIe siècles), [1978], Paris, Fayard, 2010.

DEREGNAUCOURT Gilles et POTON Didier, *La Vie religieuse en France aux XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Ophrys, coll. Synthèse Σ Histoire, 1994.

DERWICH Marek et DOMPNIER Bernard, « Les religieux, les saints et les dévotions », [En ligne], *Siècles*, n° 16, 2002, p. 3-10.

DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle, 1600-1650*, Paris, Fayard, 2003.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

DEYON Solange, « Les Académies protestantes en France », *BSHPF*, t. 135, 1989, p. 77-85.DIEFENDORF Barbara B., *From Penitence to Charity*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

DOMPNIER Bernard, « Le missionnaire et son public. Contribution à l'étude de la prédication populaire », *Bossuet. La Prédication au XVIIe siècle*, Thérèse Goyet (dir.), actes du colloque de Dijon, 2-4 décembre 1977, Paris, Nizet, 1980, p. 105-122.

« Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVIIe siècle, les prières des quarante heures », *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXVII/178, janvier-juin 1981, p. 5-31.

« Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins », *La Conversion au XVIIe siècle*, actes du colloque du Centre Méridional de Rencontres sur le XVIIe siècle de Marseille, 1983.

« Les missions des capucins et leur empreinte sur la Réforme catholique en France », *RHEF*, vol. 70, n° 184, 1984, p. 127-147.

Le Venin de l'hérésie : images du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle, Paris, Le Centurion, 1985.

« Pierre Du Moulin, les capucins et la règle de saint François. Autour des controverses de Sedan (1640-1641) », *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Oxford, Voltaire Foundation / Paris, Universitas, 1996, p. 31-44.

« L'histoire des controverses à l'époque moderne, une histoire des passions chrétiennes », *BSHPF*, t. 148/4, 2002, p. 1035-1047.

DRÉVILLON Hervé, *Les Rois absolus (1629-1715)*, Paris, Belin, 2011.

DU PASQUIER Jacqueline, *Histoire du verre. Le Moyen Âge*, Paris, Massin Éditeur, 2005.

ENGAMMARE Max, *L'Ordre du temps. L'invention de la ponctualité au XVIe siècle*, Genève, Droz, 2004.

FEBVRE Lucien, *Un destin. Martin Luther* [1928], Paris, PUF, 1968 (4e ed.).

Au cœur religieux du XVIe siècle, Paris, 1957, rééd. 1983.

FÉLICE Paul de, *Les Protestants d'autrefois. Vie intérieure des églises, mœurs et usages*, Paris, Librairie Fischbacher, 1896.

« Le temple de Charenton : les services religieux », *BSHPF*, 1906, p. 349-361.

FLOQUET Amable, *Études sur la vie de Bossuet jusqu'à son entrée en fonction en qualité de précepteur du Dauphin (1627-1670)*, Paris, Firmin-Didot frères, 1855, 3 vol.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

FOA Jérémie, « “Aujourd’huy, les disputes se réduisent à disputer comment il faut disputer”. Les conférences théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de Religion », *La parole publique en ville des Réformes à la Révolution*, Stefano Simiz (dir.), Villeneuve d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2012, p. 150-166.

FRAMOND Martin de, « À la table d’un marchand bourgeois du Puy », *Le Boire et le manger au XVIe siècle*, actes du colloque du Puy-en-Velay, Saint-Etienne, P.U.S.E., 2004, p. 103-150.

FRIJHOFF Willem, « Le ministère des prêtres et des pasteurs. Histoire d'une controverse entre catholiques et réformés français au début du XVIIe siècle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, document 156-56, mis en ligne le 09 février 2012, consulté le 14 février 2012. URL : http://assr.revues.org/22900

« La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, document 156-24, mis en ligne le 03 février 2012, consulté le 14 février 2012. URL : http://assr.revues.org/22878

GARNOT Benoît, *Sociétés, cultures et genres de vie dans la France moderne, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Hachette, 1994, (4e éd.).

GARRISSON Janine, *L’Édit de Nantes et sa révocation*, Paris, Seuil, 1985.

GARRISSON-ESTÈBE Janine, *L’Homme protestant*, Paris, Hachette, 1980.

GAQUÈRE François, *Le Dialogue irénique Bossuet-Paul Ferry à Metz. L’œcuménisme en marche (1652-1669)*, Paris, Beauchesne, 1967.

GRANDJEAN M. et ROUSSEL B. (dir.), *Coexister dans l’intolérance. L’Édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et Fides, 1998.

GROSSI Roger (dir.), *Le Collège royal et l’Académie protestante de Nîmes aux XVIe et XVIIe siècles*, actes du colloque de Nîmes 31 janvier 1998, Nîmes, Atelier Occitan, 1998.

GUETTÉE W. (éd.), *L’abbé Ledieu. Mémoires & Journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, Paris, Didier et Cie, 1856-1857, 4 vol.

GUITON W. H., *La Réforme à Paris, XVIe et XVIIe siècles*, chez l’auteur, 76, avenue d’Argenteuil, Asnières, 1931.

GUTTON Jean-Pierre, *Dévots et société au XVIIe siècle. Construire le ciel sur la terre*, Paris, Belin, 2004.

HAAG Eugène et Émile, *La France protestante*, Paris, Joël Cherbuliez, 1846-1859, 10 vol. (éd. t. I, 1846 ; II, 1847 ; III, 1852 ; IV, 1853 ; V, 1855 ; VI, 1856 ; IX, 1859 ; X, 1858).

Licence CC BY-NC-ND 3.0

HAMELINE Jean-Yves, « La distinction ordinaire / extraordinaire dans les textes rubricaux, les cérémoniaux, et chez leurs commentateurs autorisés », *Les Cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Bernard Dompnier (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009, p. 19-31.

HASQUENOPH Sophie, *Histoire des ordres et des congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

HENRYOT Fabienne, « L'édition religieuse en Lorraine entre 1600 et 1635 », *Annales de l'Est*, n° 1, 2002, p. 43-65.

HERNANDEZ Françoise, « Les confréries de l'Agonie de Jésus et des Agonisants », [En ligne], *Siècles*, n° 12, 2000, p. 29-56.

HOURS Bernard, *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne XVIe-XVIIe siècles*, Paris, PUF, 2000.

HUIZINGA Johan, *L'Automne du Moyen Âge*, [1919 ; 1ère trad. française : 1932], Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1980.

KAPPLER Émile, *Les Conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2011.

KIENZLE Beverly M., « Hélinand de Froidmont et la prédication cistercienne dans le midi (1145-1229) », *La prédication en Pays d'Oc (XIIe-début XVe siècle)*, Cahiers de Fanjeaux, n° 36, Toulouse, Privat, 1997, p. 37-67.

KRAILSHEIMER Alban, « L'abbé de Rancé et la conversion (des autres) », *La Conversion au XVIIe siècle*, C.M.R. 17, 1983, p. 395-402.

KRUMENACKER Yves, *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998.

« Du prêtre tridentin au "bon prêtre" », Philip Ward et Danielle Pister (dir.), *L'image du prêtre dans la littérature classique (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Berne, Peter Lang, 2001, p. 121-139.

« Les huguenots face à la mort à la fin du XVIIe siècle », *Comportements, croyances et mémoires. Europe méridionale XVe-XXe siècles*, Gilbert Duti, Anne Carol (dir.), Aix-en-Provence, PUP, 2007, p. 31-38.

« L'histoire du protestantisme dans les mémoires d'étudiants à Lyon », *Chrétiens et sociétés*, [En ligne], n°16, 2009, p. 97-116.

« Les temples protestants français, XVIe-XVIIe siècles », *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, [En ligne], numéro spécial 1, 2011, p. 131-154.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« Comment désigner l'autre ? Une étude du vocabulaire des synodes réformés », *Énoncer/dénoncer l'autre. Discours et représentation du différend confessionnel à l'époque moderne*, Chrystel Bernat et Hubert Bost (dir.), Turnhout, Brespols, 2012, p. 243-250.

« Quand débute la réforme en France ? », *Études Épistémè*, [En ligne], n°32, 2017.

La Mort et l'au-delà en France méridionale (XIIe-XVe s.), Cahiers de Fanjeaux, n° 33, Toulouse, Privat, 1998.

La Prédication en Pays d'Oc (XIIe-début XVe siècle), Cahiers de Fanjeaux, n° 36, Toulouse, Privat, 1997.

LABROUSSE Élisabeth, *La Révocation de l'Édit de Nantes : une foi, une loi, un roi ?*, Paris, Payot, 1985.

LABROUSSE Élisabeth et SAUZET Robert, « La réforme pastorale », *Histoire de la France religieuse*, J. Le Goff et R. Rémond (dir.), Paris, Seuil, 1988, t. II, p. 369-389.

LACHAUD Pierre-Marc (dir.), *Présence protestante dans l'histoire de Limoges*, Limoges, PULIM, 2011.

LAJAUMONT Stéphane, *« Un pas de deux ». Clercs et paroissiens en Limousin (vers 1660-1789)*, Limoges, PULIM, 2014.

LAPLANCHE François, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle*, Amsterdam-Maarssen, Holland University Press, diffusion P.U.L., 1986.

« La controverse religieuse du XVIIe siècle et la naissance de l'histoire », *La Controverse religieuse et ses formes*, Alain Le Boulluec (dir.), Paris, Cerf, 1995, p. 373-404.

LE BRUN François (dir.), *Histoire des catholiques de France du XVe siècle à nos jours*, Toulouse, Privat, 1980.

LE BRUN François (dir.), *Histoire de la France religieuse*, t. II, *Du Christianisme flamboyant à l'aube des lumières (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, 1988.

LE GALL Jean-Marie, *Les Moines au temps des réformes en France 1480-1560*, Paris, Champvallon, 2001.

LE GOFF Jacques, *La Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

A la recherche du temps sacré, [2011], Paris, Perrin, 2014.

LE GOFF Jacques, RÉMOND René, *Histoire de la France religieuse*, vol. 2 : « Du Christianisme flamboyant à l'aube des Lumières », Paris, Seuil, 1988-1990.

LEMAÎTRE Nicole (dir.), *Histoire des curés*, Paris, Fayard, 2002.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

LÉONARD Émile-G., *Histoire générale du protestantisme, t.* 2, *L'établissement (1564-1700),* [1961], Quadrige/Presses Universitaires de France, 1988.

LÉONARD Julien, « David Ancillon, une figure méconnue du pasteur idéal pour les protestants du XVIIe siècle », *Chrétiens et sociétés,* n° 13, 2006, p. 71-87.

« Les pasteurs et la réunion des Églises au XVIIe siècle », *BSHPF*, t. 156/1, 2010, p. 81-106.

Être pasteur au XVIIe siècle. Le ministère de Paul Ferry à Metz (1612-1669), Rennes, PUR, 2015.

« L'imposition des mains donnée aux nouveaux pasteurs en France sous le régime de l'Édit de Nantes : les enjeux d'un rituel », *Les Protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique,* Olivier Christin et Yves Krumenacker (dir.), Rennes, PUR, 2017, p. 317-333.

LEONUS-LIEPPE Gwenaëlle, « A la découverte des réformés parisiens au XVIIe siècle : méthodologie et apports récents d'une enquête d'histoire sociale », *BSHPF*, t. 150/1, 2004, p. 127-148.

LE ROUX Nicolas, *Les Guerres de Religion (1559-1629),* Paris, Belin, 2009.

LIENHARD Marc, *Martin Luther, un temps, une vie, un message,* Le Centurion, Labor et Fides, 1983.

LIGOU Daniel (dir.), *Histoire des protestants en France,* Toulouse, Privat, 1977.

LIGOU Daniel, *Le protestantisme en France de 1598 à 1715,* Paris, S.E.D.E.S., 1968.

LORTSCH Daniel, *Histoire de la Bible en France,* Paris, Société biblique britannique et étrangère, 1910.

MANDROU Robert, *La France aux XVIIe et XVIIIe siècles,* Paris, PUF, 1967.

Histoire de la pensée européenne, 3. Des humanistes aux hommes de science, XVIe et XVIIe siècles, Paris, Seuil, coll. Points, 1973.

Introduction à la France moderne 1500-1640, Paris, Albin Michel, 1989.

MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Claude et Louise, VAUCHEZ André, et VÉNARD Marc (dir.), *Histoire du christianisme,* t. VII De la Réforme à la Réformation (1450-1530) ; t. VIII Le temps des confessions (1530-1620) ; t. IX, L'âge de raison (1620/30-1750) ; t. X, Les défis de la modernité (1750-1840), Paris, Desclée de Brouwer, 1992 et 1997.

MAZAURIC Roger, *Le pasteur Paul Ferry. Messin, interlocuteur de Bossuet et historien,* Metz, Mutelet, 1964.

MARTIN Philippe, *Le Théâtre divin. Une histoire de la messe XVIe-XXe siècle,* CNRS éd., 2013.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

MARTINAZZO Estelle, *Toulouse au Grand Siècle. Le rayonnement de la Réforme catholique (1590-1710)*, Rennes, PUR, 2015.

MCKEE Jane, « Pierre Drelincourt et l'éducation des pauvres en Irlande », *Les Huguenots éducateurs dans l'espace européen à l'époque moderne*, G. Sheridan et V. Prest (dir.), Paris, Champion, 2011, p. 347-371.

« La correspondance de Charles Drelincourt, 1620-1669 », *BSHPF*, t. 159/1, 2013, p. 67-77.

MENTZER Raymond A., *La Construction de l'identité réformée aux XVIe et XVIIe siècles : le rôle des consistoires*, Paris, Champion, 2006.

« Les pasteurs : l'image et la réalité », *BSHPF*, t. 156, 2010, p. 147-149.

« L'introduction des méreaux et des bancs dans les églises réformées de France aux XVIe et XVIIe siècles », *Les Protestants à l'époque moderne*, Olivier Christin et Yves Krumenacker (dir.), Rennes, PUR, 2017, p. 39-51.

MÉTEYER Louis-Jules, *L'Académie protestante de Saumur*, Paris, La Cause, 1933.

MEYER Frédéric et SOREL Christian (dir.), *Les Missions intérieures en France et en Italie*, actes du colloque de Chambéry (18-20 mars 1999), Chambéry, Institut d'études savoisiennes, 2001 (notamment, Marc Vénard, « Du carême à la mission », p. 9-18).

MOLINIÉ A. (dir.), *Le Corps de Dieu en fêtes*, Paris, Cerf, 1996.

MONTHÉARD Thérèse, « Quelques personnages illustres », *Port-Royal des Champs, Chroniques de Port-Royal*, numéro spécial, 2004, p. 34-55.

MOURS Samuel, *Le Protestantisme au XVIIe siècle*, Paris, Librairie protestante, 1967.

NICOLAS Michel, *Histoire de l'ancienne académie protestante de Montauban (1598-1659) et de Puylaurens (1660-1685)*, Genève, Slatkine Reprints, 1971.

O'MALLEY John W., *Le Concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé*, Bruxelles, Lessius, 2013.

PANNIER Jacques, « Comment on allait de Paris à Charenton », *BSHPF*, Paris, Librairie Fischbacher, 55e année, 1906, p. 325-347.

« La Bibliothèque de l'Église réformée de Paris de 1626 à 1664 », *BSHPF*, 1906, p. 40-68.

L'Église réformée de Paris sous Henri IV, Paris, Champion, 1911.

L'Église réformée de Paris sous Louis XIII (1610-1621) : rapports de l'Église et de l'État. Vie publique et privée des protestants, leur part dans l'histoire de la capitale, le mouvement des idées, les arts, les lettres, la société, Strasbourg, Istra, 1922.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, « De la liturgie à l'idéologie. Autour de la représentation de la Papauté médiévale (XIe-XIIIe siècle) », *Hagiographie et histoire monastique,* Ecole pratique des Hautes Etudes (Sciences historiques et philologiques), Livret-Annuaire, vol. 131, n° 14, 2000, p. 127-132.

PAUL Jacques, « La prédication de Bonaventure dans le Midi », *La prédication en Pays d'Oc (XIIe-début XVe siècle),* Cahiers de Fanjeaux, n° 36, Toulouse, Privat, 1997, p. 127-157.

PITASSI Maria-Cristina, « Pratiques de lecture de la Bible en milieu réformé au XVIIe siècle », *Les Protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique,* Olivier Christin et Yves Krumenacker (dir.), Rennes, PUR, 2017, p. 77-87.

PITTION Jean-Paul, « Instruire et édifier : les protestants et l'éducation en France sous l'édit de Nantes », G. Sheridan et V. Prest (éd.), *Les Huguenots éducateurs dans l'espace européen à l'époque moderne*, Paris, Champion, 2011, p. 19-45.

RICHARD Michel, *La Vie quotidienne des protestants sous l'Ancien Régime,* Paris, Hachette, 1966.

RICHÉ Pierre, *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*, Paris, Flammarion, 1968.

RAMBERT Eugène, *Alexandre Vinet, histoire de sa vie et de ses œuvres,* Lausanne, Bridel, 5e éd. 1930.

RÉBELLIAU Alfred, *Bossuet, historien du protestantisme. Étude sur l'*Histoire des variations *et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au dix-septième siècle,* [1891], Paris, Hachette et Cie, 2e éd., 1892.

RENOUX G. (abbé), *Le Père Lejeune, sa vie, son œuvre, ses sermons*, Paris, Bray et Retaux, 1875.

RIMBAULT Lucien, *Pierre Dumoulin, 1568-1658. Un pasteur classique à l'âge classique*, Paris, Vrin, 1966.

ROCHE Daniel, « La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Annales E.S.C.*, année 31, n° 1, janvier 1976, p. 78-119.

ROHOU Jean, *Le XVIIe siècle, une révolution de la condition humaine,* Paris, Seuil, 2002.

SAINSAULIEU Jean, *Les Ermites français,* Paris, Cerf, 1974.

SCHAPIRA Nicolas, *Un professionnel des lettres au XVIIe siècle, Valentin Conrart, une histoire sociale*, Seyssel, Champ Vallon, 2003.

« Carrières de pasteur, carrières d'écrivain au XVIIe siècle : le cas de Jacques Couët du Vivier », *BSHPF*, t. 150/2, 2004, p. 257-281.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« La communauté réformée parisienne au XVIIe siècle et ses écrivains », *Les protestants et la création artistique et littéraire (Des Réformateurs aux Romantiques)*, A. Joblin et J. Sys (dir.), Arras, Artois Presses Université, 2008, p. 77-96.

SZCZECH Nathalie, *Calvin en polémique. Une maïeutique du verbe*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

SIMIZ Stefano, « Une grande cérémonie civique et dévote : la Fête-Dieu aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Les Cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Bernard Dompnier (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009, p. 47-62.

SOT Michel, BOUDET Jean-Patrice, GUERREAU-JALABERT Anita, *Histoire culturelle de la France* [1997], t. 1. *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2005.

TALLON Alain, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, Rome, École française de Rome, 1997.

TAPIÉ Victor-Louis, *La France de Louis XIII et de Richelieu*, Paris, Champs Flammarion, 1967.

TAVENEAUX René, *Le Catholicisme dans la France classique (1610-1715)*, Paris, SEDES, 1980.

TULOT Jean-Luc, *Un huguenot à Paris au milieu du XVIIe siècle : correspondance d'André Pineau à son oncle André Rivet*, http://jeanluc.tulot.pagesperso-orange.fr/Andrepineau.pdf , 2012.

« Les pasteurs en maris et pères, au travers des correspondances adressées à André Rivet, 1620-1650 », *BSHPF*, t. 159, 2013/1, p. 79-92.

Correspondance de Jean Daillé (1594-1670). Ministre à Charenton, présentée par Jean-Luc Tulot, http://jeanluc.tulot.pagesperso-orange.fr/Daillepere.pdf

VAN DER SCHUEREN Éric, *Les Sociétés et les déserts de l'âme. Approche sociologique de la retraite religieuse dans la France du XVIIe siècle*, Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises, 2001.

VAUCHEZ André, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental* [1975], Paris, Seuil, édition revue et mise à jour, 1994.

VÉNARD Marc, « Réforme, Préréforme, Contre-Réforme. Étude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française », *Historiographie de la Réforme*, Philippe Joutard (dir.), Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 352-365.

« L'épiscopat catholique à l'époque du concile de Trente. Les réalités », *Le Catholicisme à l'épreuve dans la France du XVIe siècle*, Paris, Cerf, 2000.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

VINCENT-BUFFAULT Anne, *Histoire des larmes. XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Rivages, 1986.

VOSKOBOYNIKOV Oleg, *Pour les siècles des siècles. La civilisation chrétienne de l'Occident médiéval*, Vendémiaire, 2017.

VOVELLE Michel, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire, XVe-XXe siècles*, Paris, Colin, 1970.

Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIII^e^siècles, Paris, Gallimard / Julliard, coll. Folio Histoire, 1974.

La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours, Paris, Gallimard, 1983.

L'Heure du grand passage. Chronique de la mort, Paris, Découvertes Gallimard, 1993.

WANEGFFELENThierry, *La France et les Français, XVIe- milieu XVIIe siècles. La vie religieuse*, Paris, Ophrys, 1994.

« Réforme, réformations, protestantisme », *L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles*, J. Miller (dir.), Belin-De Boeck, 1997, p. 32-38.

Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle, Paris, Champion, 1997.

« Récits de conversion des XVIe et XVIIe siècles. Discours confessionnel et expérience individuelle », *De la conversion*, J. C. Attias (dir.), Paris, Cerf, 1998, p. 183-202.

« Le protestantisme en France aux XVIe-XVIIe siècles. Sacerdoce universel et théologie de la vocation », *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le christianisme*, D. Iogna-Prat et G. Veinstein (dir.), Paris, Fayard, 2003, p. 111-144.

« La difficile identité des protestants français entre Réforme et Révocation », *Identités, appartenances, revendications identitaires, XVIe-XVIIIe siècles*, M. Belissa, M. Cottret, L. Croq et J. Duma (dir.), Paris, Nolin, 2005, p. 13-23.

WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-1905], Paris, Plon, 1964.

YARDENI Myriam, « Richard Simon et la Réforme », *Historiographie de la Réforme*, Philippe Joutard (dir.), Paris, Neuchâtel, 1977.

ZUMTHOR Paul, *La Vie quotidienne en Hollande au temps de Rembrandt*, Paris, Hachette, 1959.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

D. Littérature. Publication

ACCARIE Maurice, *Le Théâtre sacré de la fin du Moyen Âge. Étude sur le sens moral de la Passion de Michel*, Genève, Droz, 1979.

ADAM Antoine *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, [Domat, 1954 et 1956], Paris, Albin Michel, 1997.

Anthologie protestante française, XVIe et XVIIe siècles, [1918], éd. Raoul Allier, Paris, G. Crès, 1920.

Anthologie poétique française XVIe siècle, introduction et notices par Maurice Allem, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Anthologie protestante de la poésie française (XVIe-XIXe siècles), éd. Philippe François, préface d'Olivier Millet, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2011.

ARMSTRONG Brian G., *Bibliographia Molinaei : Une bibliographie par ordre alphabétique, chronologique et descriptif des œuvres de Pierre Du Moulin (1568-1658)*, Genève, Droz, « Travaux du Grand Siècle », n° 7, 1997.

ARZOUMANOV Anna, RÉACH-NGÔ Anne et TRAN Trung (dir.), *Le Discours du livre. Mise en scène du texte et fabrique de l'œuvre sous l'Ancien Régime*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

AUKRUST Kjerstin, *Violences du corps. Une étude du macabre chez Ronsard, Aubigné et Chassignet*, Acta Humaniora, Faculty of Humanities, University of Oslo, 2008.

BADY René, *L'homme et son « institution » de Montaigne à Bérulle (1580-1625)*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

BECKER Karin, « La Mort et la vanité dans la poésie religieuse baroque », *L'esprit des Lettres, mélanges offerts à Jean-Pierre Landry*, Cahiers du GADGES, n° 8, Genève, Droz, 2010, p. 81-125.

BELIN Christian, *La Conversation intérieure. La Méditation en France au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002.

Le Corps pensant. Essai sur la méditation chrétienne, Paris, Seuil, 2012.

BERTAUD Madeleine, « La mort dans quelques romans et nouvelles de Jean-Pierre Camus (1584-1652) », *La Mort en toutes lettres*, Gilles Ernst (dir.), Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1983, p. 51-61.

BERTHON Guillaume, *L'intention du poète. Clément Marot « autheur »*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

BEUGNOT Bernard, « Les lieux du monde », *La notion de monde au XVIIe siècle*, Bernard Beugnot (dir.), *Littératures classiques*, n° 22, automne 1994, p. 7-23.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Le Discours de la retraite au XVIIe siècle. Loin du monde et du bruit, Paris, PUF, 1996.

BIET Christian, *La Tragédie*, Paris, Armand Colin, 2010.

BLUM Claude, *La Représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Champion, 1989.

BREMOND Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, [Paris, Blond et Gay, 1916-1936], éd. François Trémolières, Grenoble, Jérôme Millon, 2006.

BROISE René de la, *Bossuet et la Bible*, Genève, Slatkine Reprints, 1971.

BRUNEL Thierry, « "Vanités textuelles", "Vanités littéraires", validité du concept et critères de reconnaissance dans la littérature du XVIIe siècle ? », *Études Épistémè*, [En ligne], n°22, 2012.

BRUNETIÈRE Ferdinand, « La bibliothèque de Bossuet, *Le Journal des savants* année1900, Paris, Hachette et Cie, 1900, p. 201-210.

CAGNAT Constance, *La Mort classique. Écrire la mort dans la littérature française en prose de la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 1995.

CALAIS Patrick, « Bossuet au théâtre », *Revue Bossuet*, n°3, 2012, p. 29-50.

CALVET Jean, *Bossuet. L'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin et Cie, 1941.

La Littérature religieuse de François de Sales à Fénelon, t. V de son *Histoire de la littérature française* [Paris, Gigord, 1933], Paris, Del Duca, 1967.

CERNOGORA Nadia, « L'écriture de la vanité chez les poètes français de l'automne de la Renaissance : du *memento mori* aux vertiges d'une poétique du vain », *Discours et enjeux de la Vanité, Littératures classiques*, n° 56, 2005, p. 201-217.

CHATEAUBRIAND, *La Vie de Rancé*, [1844], Paris, 10/18, 1965.

CHOMARAT Jacques, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

CIORANESCU Alexandre, *Histoire de la littérature française du XVIIe siècle*, Paris, 1965-1968, 3 vol.

CLÉMENT Michèle, *Une poétique de crise : poètes baroques et mystiques (1570-1660)*, Paris, Champion, 1996.

Le Cynisme à la Renaissance, Genève, Droz, 2005.

COMPAGNON Antoine, « "Vaines pointures, mais toujours pointures" : Montaigne et L'*Ecclésiaste* », *Littérature et vanité, La trace de l'Ecclésiaste de Montaigne aux temps présents*, Jean-Claude Darmon (dir.), Paris, PUF, 2011, p. 9-27.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

DAGENS Jean, « Le XVIIe siècle, siècle d'Augustin », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, Paris, n° 3-5, 1953, p. 31-38

DAHAN Gilbert, « Quelques réflexions sur les *exempla* bibliques », *Le Tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Marie Anne Polo de Beaulieu, Pascal Collomb, Jacques Berlioz (dir.), Rennes, PUR, 2010, p. 19-25.

DANDREY Patrick, *Les Tréteaux de Saturne. Scènes de la mélancolie à l'époque baroque*, Paris, Klincksieck, coll. « Le génie de la mélancolie », 2003.

DARMON Jean-Claude, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, Paris, PUF, 1998.

DARMON Jean-Charles (dir.), *Littérature et vanité*, Paris, PUF, 2011.

DE REYFF Simone, *L'Église et le Théâtre, l'exemple de la France au XVIIe siècle*, Paris, Cerf, 1998.

DESJARDINS Lucie, *Le Corps parlant : savoirs et représentations des passions au XVIIe siècle*, Québec/Paris, Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, Les collections de la République des Lettres, 2001.

DUBOIS Claude-Gilbert, *Le Baroque*, Paris, Hachette, 1973.

DUBU Jean, « Bossuet et le théâtre : un silence de l'évêque de Meaux », *Bossuet. La Prédication au XVIIe siècle*, actes du colloque de Dijon, 2-4 décembre 1977, Paris, Nizet, 1980, p. 201-207.

FAVEZ Charles, *La Consolation latine chrétienne*, Paris, Vrin, 1937.

FERLUC-LACHAUME Agnès de, « Le désir dans les *Œuvres oratoires* de Bossuet », *Revue Bossuet*, supplément au n°4, *L'Éloquence de la chaire à l'âge classique (II)*, p. 121-139.

FERRARI Anne, « Les formes du silence dans le discours mystique, ou quand dire, c'est faire », *Littératures classiques*, n° 39, 2000, p. 283-296.

FERRER Véronique et RAMOND Catherine (dir.), *La Langue des émotions*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

FERRER Véronique, « La *langue de Canaan*, les clairs desseins d'un verbe inspiré », *Agrippa d'Aubigné, Les Tragiques (livre VI et VII)*, Marie-Madeleine Fragonard, Pascal Debailly et Jean Vignier (dir.), actes de la journée d'étude du 7 novembre 2003, Cahiers Textuel n° 27, 2003.

« Réformes de l'*Ecclésiaste*, entre rimes et raisons », *Les Paraphrases bibliques aux XVIe et XVIIe siècles*, Véronique Ferrer, Anne Mantero (dir.), Genève, Droz, 2006, p. 191-206.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« Pour une poétique réformée : l'influence de Calvin sur les poètes des XVIe et XVIIe siècles », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 110, 2010/4, p. 883-899.

Exercices de l'âme fidèle. La littérature de piété en prose dans le milieu réformé francophone (1524-1685), Genève, Droz, 2014.

FERREYROLLES Gérard, « De l'usage de Senault : apologie des passions et apologétique pascalienne », *Corpus, Revue de philosophie*, n° 7, 1988, p. 3-20.

« Régimes religieux du littéraire, régimes littéraires du religieux », *Littératures classiques*, n° 39, « Littérature et religion », 2000, p. 5-13.

FERREYROLLES Gérard (dir.), *Bossuet : le Verbe et l'Histoire (1704-2004)*, Paris, Champion, 2006.

FERREYROLLES Georges (éd.), GUION Béatrice, QUANTIN Jean-Louis et BURY Emmanuel, *Bossuet*, Paris, PUPS, 2008.

FERRIER-CAVERIVIÈRE Nicole, *Thèmes et genres littéraires aux XVIIe et XVIIIe siècles : mélanges en l'honneur de Jacques Truchet*, Paris, PUF, 1992.

FONTAINE Marie-Madeleine, « Marie-Madeleine, une sainte courtisane pour les dames de cour », *Female Saints and Sinners, Saintes et Mondaines (France 1450-1650)*, éd. Jennifer Britnell and Ann Moss, Durham Modem Languages Series, Durham, University of Durham, 2002, p. 1-37.

FONTANIER Pierre, *Les Figures du discours*, [1821-1827], Paris, Flammarion, 1977.

FORESTIER Georges, *La Tragédie française. Passions tragiques et règles classiques*, Paris, Armand Colin, 2010.

GARNIER-MATHEZ Isabelle, *L'Epithète et la connivence. Ecriture concertée chez les Evangéliques français (1523-1534)*, Genève, Droz, T.H.R. n° 404, 2005.

« *Parler de l'Eternel, du Seigneur et de Christ* : marqueurs linguistiques de l'identité réformée dans la littérature française du XVIe siècle », *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Olivier Christin et Yves Krumenacker (dir.), Rennes, PUR, 2017, p. 381-396.

GAVOILLE Élisabeth, WEERDT-PILORGE Marie-Paule de, CHARDIN Philippe (dir.), *L'Autorité dans le monde des lettres*, Paris, Kimé, 2015.

GAY Jean-Pascal, *Morales en conflits. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris, Cerf, coll. Histoire, 2011.

GENETTE Gérard, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987.

GERMA-ROMANN Hélène, *Du « bel mourir » au « bien mourir » : le sentiment de la mort chez les gentilhommes français : 1515-1643*, Genève, Droz, 2001.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

GIBERT Pierre, *L'Invention critique de la Bible XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, NRF, 2010.

GIMARET Antoinette, *Le Corps souffrant dans les recueils de Muse dévote du premier XVIIe siècle*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010.

Extraordinaire et Ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant 1580-1650, Paris, Champion, 2011.

« Représenter le corps anatomisé aux XVIe et XVIIe siècles : entre curiosité et vanité », *Études Épistémè*, [En ligne], n°27, 2015.

GIRAUD Cédric, *Le De vanitate mundi d'Hugues de Saint-Victor et la tradition littéraire du contemptus mundi au XIIe siècle*, Centro italiano di studi, 2011.

GOETINCK Jean F., *Essai sur le rôle des Allemands dans le Dictionnaire Historique et critique (1697) de Pierre Bayle*, Paris, Place, 1982.

GLEIZES Delphine. « "Vanités". Codes picturaux et signes textuels », *Romantisme*, 2002, n° 118. *Images en texte*, p. 75-91.

GOEURY Julien, « Les *Dernières heures* des pasteurs : Récit de mort et mémoire protestante de la Renaissance aux Lumières », *De bonne vie s'ensuit bonne mort. Récits de mort, récits de vie en Europe (XVe-XVIIe siècle)*, P. Eichel-Lojkine (dir.), Paris, Champion, 2006, p. 125-148.

« Une légende rodée : la scène de l'agonie dans les récits de la mort des pasteurs (XVIe-XVIIIe siècles) », *BSHPF*, t. 155/3, 2009, p. 581-604.

« Une "Muse Prétendue Réformée" ? La poésie religieuse des protestants français sous le régime de l'Édit de Nantes », *Réforme et poésie en Europe aux XVIe et XVIIe siècles*, numéro spécial de la *Revue de l'histoire des religions*, t. 226, 2009/1, p. 126-153.

« Les pasteurs poètes de langue française des origines de la Réforme jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes », *BSHPF*, t. 156/1, 2010, p. 129-146.

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

GOYET Thérèse, *L'Humanisme de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1965, 2 vol.

GUION Béatrice, « Songes et mensonges : la dénonciation de l'illusion dans l'augustinisme du Grand Siècle », *Littératures Classiques*, n° 44, 2002, p. 313-334.

« Fantômes et simulacres : le discours port-royaliste sur la vanité », *Chroniques de Port-Royal*, n° 51, 2002, p. 467-486.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« “Car quel siècle a-t-on jamais vu où la vanité ait été plus désordonnée ?” Vanités augustiniennes », *Littératures Classiques*, n° 56, *Discours et enjeux de la Vanité*, 2005, p. 279-293.

« L'illusion dans la spiritualité de Bossuet », *Bossuet, le Verbe et l'Histoire (1704-2004)*, Gérard Ferreyrolles (éd.), Paris, Champion, 2006.

HACHE Sophie, *La Langue du ciel. Le sublime en France au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2000.

HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque de L’Évolution de l’Humanité, 2002.

HOUDARD Sophie, « De la représentation de Dieu à la vue sans image », *Littératures classiques*, n° 45, 2002, p. 109-126.

« Le Grand Siècle ou le Siècle des Saints : une fausse perspective », *Littératures classiques*, vol. 76, n° 3, 2011, p. 147-154.

« Vanité, reliques et stigmates face au regard curieux », *Études Épistémè* [En ligne], n°27, 2015.

INGOLD Auguste-Marie-Pierre, *Essai de bibliographie oratorienne* Genève, Slatkine [Paris], [diffusion Champion], 1972.

ISRAËL Marcel, *Quelques aspects du thème de la vanité à l’époque baroque*, sous la direction de Roger Duchêne, Université d’Aix-Marseille I, 1976.

JOUHAUD Christian et VIALA Alain (dir.), *De la publication entre Renaissance et Lumières*, Paris, Fayard, 2002.

JÜNGER Ernst, *Le Traité du sablier*, Christian Bourgois, coll. « Points », Paris, 1970.

KAPP Volker, TIETZ Manfred (dir.), *La Pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVIIe siècle*, actes du colloque de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, Bamberg, 1983, *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, 1984.

KIBÉDI VARGA Áron, *Rhétorique et littérature : Études de structures classiques*, [1970], Paris, Klincksieck, 2002.

KIRSCHLEGER Inès, « L’imaginaire de la corruption dans *La Pratique de Repentance* (1631) de Nicolas Vignier », *Études de lettres* [En ligne], 3-4 | 2015.

LA BROISE René-Marie de, *Bossuet et la Bible. Étude d’après les documents originaux*, [1891], Genève, Slatkine reprints, 1971.

LABORIE Jean-Paul, « Préface », *Vanités d’hier et d’aujourd’hui : une poétique de l’éphémère, Études Épistémè*, [En ligne], n° 22, 2012.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

LACHAUME Agnès, « Ordonner les passions : Bossuet et le livre XIV de La Cité de Dieu », *Revue Bossuet*, n°5, 2014, p. 41-73.

Le langage du désir chez Bossuet. Chercher quelque ombre d'infinité, Paris, Champion, 2017.

LANINI Karine, *Dire la vanité à l'âge classique. Paradoxes d'un discours*, Paris, Champion, 2006.

LANSON Gustave, *Histoire de la littérature française*, [1894], Paris, Hachette, 1916.

LE BRUN Jacques, *Bossuet*, Desclée De Brouwer, Les écrivains devant Dieu, 1970.

« Une confession religieuse de l'âge classique : le "catholicisme" », *La Jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, p. 11-41.

La Spiritualité de Bossuet prédicateur, [1972], Paris, Klincksieck, 2002.

Le pouvoir d'abdiquer. Essai sur la déchéance volontaire, Paris Gallimard, 2009.

LEGROS Alain, *Essai sur poutres : peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2000.

LESTRINGANT Frank, « Histoire de la littérature », *BSHPF*, t. 148/4, 2002, p. 891-905.

« Quelques réflexions à propos du chapitre III, 9 des *Essais*, "De la vanité" de Montaigne », *Études Épistémè*, [En ligne], n° 22, 2012.

LEVESQUE Eugène, « Écrit de Bossuet sur les études qui doivent suivre la licence », *Revue Bossuet* 1900, Genève, Slatkine reprints, 1968, t. 1, p. 11-20.

LEVESQUE Eugène, *Revue Bossuet*, 1901, p. 43-48.

LEVESQUE Eugène, *Revue Bossuet*, 1902, p. 193-196.

LICHTENSTEIN Jacqueline, *La Couleur éloquente. Rhétorique et peinture à l'âge classique*, Paris, Flammarion, 1989.

MARTIN Henri-Jean, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, Genève, Droz, 1969.

MATHIEU-CASTELLANI Gisèle, *Les Emblèmes de la mort. Le dialogue de la mort et du texte*, Paris, Nizet, 1988.

MATHIEU-CASTELLANI Gisèle, *La Rhétorique des passions*, Paris, PUF, 2000.

MERLIN-KAJMAN Hélène, « Les larmes au XVIIe siècle : entre *pathos* et *logos*, féminin et masculin, public et privé », *Littératures classiques*, n° 62, 2007/1, p. 203-221.

MILHE POUTINGON Gérald, « "Superfluité d'habits" et "superfluité de langage". Morales du vêtement et du discours au XVIe siècle », *La Digression au XVIe siècle*, Actes de la journée

Licence CC BY-NC-ND 3.0

d'étude organisée à l'Université de Rouen en novembre 2014. URL : http://ceredi.labos.univ-rouen.fr:public/?superfluite-d-habits-et.html

MILLER-BLAISE Anne-Marie, *Le Verbe fait image*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2010.

MÉNAGER Daniel, *La Renaissance et le détachement*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

MENAND Julie, *Le père jésuite François Garasse : un écrivain engagé du premier dix-septième siècle*, thèse sous la direction de Laurent Thirouin, Lyon, 2016.

MOSS Ann, *Les Recueils de lieux communs. Apprendre à penser à la Renaissance*, Genève, Droz, 1996 (2002 pour la traduction française).

NOILLE-CLAUZADE Christine, *L'Éloquence du sage : platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2004.

NORMAND Maxime, *Le Souffle de la sagesse classique. Sagesse biblique et littérature morale dans la seconde moitié du dix-septième siècle en France*, Paris, Cerf, 2018.

PIGEAUD Jackie, *La Maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

QUIGNARD Pascal, *Tous les matins du monde*, Paris, Folio, 1991.

RIZZA Cecilia, « Baroque : une notion heuristique pour la littérature française du XVIIe siècle », *L'Histoire littéraire, ses méthodes et ses résultats : mélanges offerts à Madeleine Bertaud*, Luc Fraisse (dir.), Genève, Droz, 2001, p. 131-141.

ROUSSET Jean, « Adieu au Baroque ?», *L'Intérieur et l'extérieur*, Paris, Corti, 1968, p. 239-245.

SAINT GIRONS Baldine de, *Le Sublime de l'Antiquité à nos jours*. Paris, Desjonquères, coll. Littérature & idée, 2005.

SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, [1840], Paris, Robert Laffont, Bouquins, 2004.

SALLIOT Natacha, « Les pouvoirs de l'image dans le discours apologétique : les *Tableaux Sacrez* de Louis Richeome », *Pouvoirs de l'image aux XVe-XVIe-XVIIe siècles. Pour un nouvel éclairage sur la pratique des lettres à la Renaissance*, M. Couton, I. Fernandes, C. Jérémie et M. Vénuat (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009, p. 257-273.

SKUPIENS-DEKENS Carine, « Du *corbeau enroué* au *patois de Canaan* : l'influence des traductions bibliques sur le sociolecte protestant », *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Olivier Christin et Yves Krumenacker (dir.), Rennes, PUR, 2017, p. 397-415.

SELLIER Philippe, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

« Augustinisme et littérature classique », préface ajoutée à la réédition de *Pascal et saint Augustin* [1970], Paris, Albin Michel, 1995, p. I-XII.

« Les tulipes et la peinture : “vanités” littéraires et *humus* augustinien », *La Morale des moralistes*, Paris Champion, 1999, p. 139-148.

SÈVE Michel, « Expressions antiques de la Vanité », *Littératures classiques*, n° 56, *Discours et enjeux de la Vanité*, 2005, p. 27-38.

SPICA Anne-Élisabeth, « Une mise en Lettres de l’Écriture : emblématique et méditation au XVIIe siècle », *Littératures classiques*, n° 39, 2000, p. 17-28.

« La Vanité dans tous ses états », *Littératures classiques*, n° 56, *Discours et enjeux de la Vanité*, 2005, p. 5-24.

SPICA Anne-Élisabeth (dir.), *Bossuet à Metz (1652-1659). Les années de formation et leurs prolongements*, Berne, Peter Lang, 2005.

SURDEL Alain, « Les représentations de la mort dans le théâtre religieux du XVe siècle et des débuts du XVIe siècle », *La Mort en toutes lettres*, Gilles Ernst (dir.), Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1983, p. 11-23.

SURGET Éric, « Il y a 400 ans...l’imprimerie à Niort », *Imprimer au Pays des Deux-Sèvres 1594*, catalogue de l’exposition du IVe centenaire, Niort, Musées vivants et Société Historique et Scientifique des Deux-Sèvres, 1994, p. 7-43.

TABET Emmanuelle, « Chateaubriand et Bossuet orateur », *RHLF*, 1998, n° 6, p. 1073-1086.

Chateaubriand et le XVIIe siècle. Mémoire et création littéraire, Paris, Champion, 2002.

TARRÊTE Alexandre, « Remarques sur le genre du dialogue de consolation à la Renaissance », *Un genre littéraire est-il porteur d’une éthique ?*, Bruno Méniel (dir.), *Bulletin de l’Association d’étude sur l’humanisme, la réforme et la Renaissance*, n° 57, décembre 2003, p. 133-152.

TEYSSANDIER Bernard, « Vanité vaine et vanité vaniteuse. Glissements sémantiques et modifications référentielles du concept de “vanité” à l’âge classique », *Littératures classiques*, n° 56, *Discours et enjeux de la Vanité*, 2005, p. 39-48.

TOURRETTE Éric (éd.), *Quatrains moraux*, Paris, Jérôme Millon, 2008.

URBAIN Charles et LEVESQUE Eugène, *L’Église et le théâtre, Bossuet Maximes et réflexions sur la Comédie* précédées d’une introduction historique et accompagnées de documents contemporains et de notes critiques, [Grasset, 1930], Paris, Eurédit, 2007.

VAN DELFT Louis, *Les Spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, Laval, Presses de l’Université, 2005.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

VAN DER CRUYSSE Dirk, « La mort dans les *Mémoires* de Saint-Simon », *La Mort en toutes lettres*, Gilles Ernst (dir.), Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1983, p. 73-81.

VERLET Agnès, « “Mais le sablier est devant moi…” (Chateaubriand) », *Études Épistémè*, [En ligne], n° 22, 2012.

VERLET Agnès, *Les Vanités de Chateaubriand*, Genève, Droz, 2001.

VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, [1751], Paris, Le Livre de Poche, 2005.

WAQUET Françoise, *Le Modèle français et l'Italie savante. Conscience de soi et perception de l'autre dans la république des Lettres (1660-1750)*, Rome, École Française de Rome, 1989.

ZUBER Roger, « Calvinisme et classicisme », *XVIIe siècle*, n°76-77, 1967, p. 5-22.

E. Spiritualité

BANON David, « De l'enfermement à l'ouverture. *Qohélet*, Paroles du Sage », *La Réception du livre de Qohélet Ier-XIIIe siècle*, Laurence Mellerin (dir.), Paris, Cerf, coll. Patrimoines, 2016, p. 49-61.

BAYNE Sheila, « Le Rôle des larmes dans le discours sur la conversion », *La Conversion au XVIIe siècle*, Marseille, CMR 17, 1983, p. 417-427.

BERGAMO Mino, *La Science des saints. Le discours mystique au XVIIe siècle en France*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

L'Anatomie de l'âme : de François de Sales à Fénelon, traduit de l'italien par M. Bonneval, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

BULTOT Robert, *La Doctrine du mépris du monde en Occident, de S. Ambroise à Innocent III*, t. IV : le XIe siècle, Louvain, éditions Nauwelaerts, 1963-1964.

Une Fausse querelle à propos de saint Pierre Damien, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1965.

« Mépris du monde et XIe siècle », *Annales*, vol. 22, 1967, p. 219-228

« Aux sources du divorce entre l'Église et le monde moderne : la doctrine du mépris du monde », *Rêves de chrétienté-réalités du monde. Imaginaires catholiques*, L. van Ypersele et A.-D. Marcelis (dir.), Paris, Cerf, 2001, p. 22-23.

CANELLIS Aline, « Le *Commentaire sur l'Ecclésiaste* de saint Jérôme », *La Réception du livre de Qohélet Ier-XIIIe siècle*, Laurence Mellerin (dir.), Paris, Cerf, coll. Patrimoines, 2016, p. 205-227.

CANTIN André, *Saint Pierre Damien (1007-1072)*, Paris, Cerf, 2006.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

CERTEAU Michel de, *La Fable mystique, 1. XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Gallimard, 1982, p. 156-179.

CHEVALLIER Louis, RONDET Henri, « L'idée de vanité dans l'œuvre de saint Augustin », *Revue des Études augustiniennes*, t. III, 1957, p. 221-234.

COGNET Louis, « Le mépris du monde à Port-Royal et dans le jansénisme », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XLI, 1968, p. 387-402.

CONGAR Yves, compte rendu de : Robert Bultot, *La Doctrine du mépris du monde en Occident, de S. Ambroise à Innocent III* (t. IV, fascicule 1), *Cahiers de civilisation médiévale*, année 1964, vol. 7, n° 25, p. 64-65.

COTTIN Jérôme, *Le regard et la Parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, Lieux théologiques 25, 1994.

COTTRET Bernard, « Calvin entre la Loi et la Parole », *Bible et Littérature*, Paris, Champion, 2003, p. 53-70.

D'IPPOLITO Bianca-Maria, « A propos de saint Pierre Damien et du "Contemptus mundi", *Collectanea S. Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, t. XXVI, 1964, p. 220-224.

DORIVAL Gilles, « Texte des Écritures et exégèse patristique : des relations complexes », *La Réception du livre de Qohélet Ier-XIIIe siècle*, Laurence Mellerin (dir.), Paris, Cerf, coll. Patrimoines, 2016, p. 17-33.

DUMONCEAUX Pierre, « Conversion, convertir, étude comparative d'après les lexicographes du XVIIe siècle », *La Conversion au XVIIe siècle*, Marseille, CMR 17, 1982, p. 7-15.

ÉLISÉE Hiéromoine, *Le Monachisme d'Orient*, Paris, Cerf, 2017.

ELLUL Jacques, *La Raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, Paris, Seuil, 1987.

FAESSLER Marc, *Qohélet philosophe. L'éphémère et la joie. Commentaire herméneutique de l'Ecclésiaste*, Genève, Labor et Fides, 2013.

GEFFRÉ Claude, « Droit au bonheur et radicalisme évangélique », *Le Bonheur : deuxième cycle de théologie biblique et systématique*, Henri-Jérôme Gagey (dir.), Paris, Beauchesne, 1996.

GRÉGOIRE Réginald, « Se rendre étranger aux mœurs du siècle » : "Le mépris du monde" dans la littérature monastique latine médiévale », Jean-Claude Guy (dir.), *Le Mépris du monde*, Paris, Cerf, 1965, p. 19-55.

GUILLAUMONT Antoine, compte rendu de : Robert Bultot, *La Doctrine du mépris du monde en Occident, de S. Ambroise à Innocent III* (t. IV, fascicule 1), *Revue de l'Histoire des religions*, t. 167, n° 1, 1965, p. 102-103.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

GUY Jean-Claude (dir.), *Le Mépris du monde. La notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale. Problèmes de la vie religieuse*, Paris, Cerf, 1965.

JEAN-NESMY Claude, *Saint Benoît et la vie monastique* [1959], Paris, Seuil, 2001.

JOHNER Michel, « Respect de la vie humaine et rituels funéraires », *La revue réformée*, [En ligne], t. LVI, n° 234, 2005/4.

LECLERQ Jean, Postface à l'article de Reginald Grégoire, *Le Mépris du monde*, Jean-Claude Guy (dir.), Paris, Cerf, 1965, p. 55-58.

LOBRICHON Guy, « L'*Ecclésiaste* médiéval en Occident ou comment convertir un livre embarrassant », *La Réception du livre de Qohélet Ier-XIIIe siècle*, Laurence MELLERIN (dir.), Paris, Cerf, coll. Patrimoines, 2016, p. 245-262.

MARROU Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, [1938] Paris, Boccard, 1983.

MATTÉI Paul, « L'*Ecclésiaste* chez saint Augustin. L'emploi de quelques versets dans ses polémiques à la lumière de la tradition africaine », *La Réception du livre de Qohélet Ier-XIIIe siècle*, Laurence Mellerin (dir.), Paris, Cerf, coll. Patrimoines, 2016, p. 229-244.

NAGY Piroska, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution, Ve-XIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque Histoire, 2000.

OUVRY-VIAL Brigitte et RÉACH-NGÔ Anne (dir.), *L'Acte éditorial. Publier à la Renaissance et aujourd'hui*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

PICON Raphaël (dir.), *La Mort, le deuil, la promesse. Sens et enjeux du service funèbre*, Lyon, éd. Olivétan, 2005.

PINÇON Bertrand, « Qohélet, un sage devant la crise : le point de vue d'un bibliste », *La Réception du livre de Qohélet Ier-XIIIe siècle*, Laurence MELLERIN (dir.), Paris, Cerf, coll. Patrimoines, 2016, p. 35-47.

PITASSI Maria-Cristina (dir.), *Édifier ou instruire ? Les avatars de la liturgie réformée du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Champion, 2000.

PODECHARD Emmanuel, *L'Ecclésiaste*, Paris, Gabalda, 1912.

POULAT Émile, compte rendu de : Robert BULTOT, *La Doctrine du mépris du monde en Occident, de S. Ambroise à Innocent III*, (t. IV, fascicule 1), *Archives des sciences sociales des religions*, année 1964, vol. 18, n° 1, p. 178-179.

PRAT Ferdinand, *La Théologie de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1923, 2 vol.

RONCHAIL Christine, *La dévotion à Charenton au XVIIe siècle : Du Moulin, Drelincourt, Claude*, mémoire de DEA sous la direction d'Hubert Bost, IPT / Faculté de théologie protestante de Montpellier, 2004.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

ROSE Martin, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.

VINEL Françoise, « La *Métaphrasis in Ecclesiasten* de Grégoire le Thaumaturge : entre traduction et interprétation, une explication de texte », *Lectures anciennes de la Bible*, CBP 1, Strasbourg, CADP, 1987, p. 191-216.

F. Dictionnaires et Bibles

AQUIEN Michèle, *Dictionnaire de poétique*, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

BÉLY Lucien (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, [1996], Paris, PUF, 2005.

BLUCHE François (dir.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1990.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, [1968-1980], Paris, Klincksieck, 2009.

DHEILLY Joseph, *Dictionnaire biblique*, Tournai, Desclée & Co., 1964.

DI FOLCO Philippe (dir.), *Dictionnaire de la mort*, Paris, Larousse, 2010.

Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire, Paris, Beauchesne, 1932-1995.

Dictionnaire du Moyen Français, www.atilf.fr/dmf. Sixième version : DMF 2015.

DINZELBACHER Peter (dir.), *Dictionnaire de la mystique*, Paris, Brepols, 1993 (éd. originale allemande en 1989).

GERARD André-Marie, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Robert Laffont, 1989.

GISEL Pierre (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf / Genève, Labor et Fides, 1995.

La Bible, traduction œcuménique de la Bible, Paris, Cerf/ Pierrefitte, Société biblique française, 1988.

La Bible de Jérusalem, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.

LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, PUF, 1998.

LÉON-DUFOUR Xavier (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962.

LESAULNIER Jean et MCKENNA Antony (dir.), *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Champion 2004.

LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 1843, New Edition Stuart Jones & McKenzie, Oxford, 1940, réimpr. 1961.

MOLINIÉ Georges, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Le Livre de Poche, 1992.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

MORIER Henri, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, PUF, 1961.

REY Alain, *Dictionnaire culturel en langue française*, Paris, Robert, 2005.

Dictionnaire historique de la langue française, [1992], Paris, Le Robert, 1993, 2 vol.

VACANT A. et MANGENOT E. (dir.), *Dictionnaire de la théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1977, 18 vol. et 7 fasc.

G. Catalogues d'exposition

Abraham Bosse, savant graveur (Tours vers 1604-Paris 1676), [Paris, BnF, 20 avril-11 juillet 2004 ; Tours, musée des Beaux-Arts, 17 avril-18 juillet 2004], sous la direction de Sophie Join-Lambert et de Maxime Préaud, Paris/Tours, Bibliothèque nationale de France/musée des Beaux-Arts, 2004.

Baroque, vision jésuite. Du Tintoret à Rubens, [Caen, musée des Beaux-Arts, 12 juillet-13 octobre 2003], sous la direction d'Alain Tapié, Paris, Somogy, 2003.*C'est la vie ! Vanités de Pompéi à Damien Hirst*, [Paris, musée Maillol, 3 février-28 juin 2010], sous la direction de Patrizia Nitti, Paris, Skira Flammarion, 2010.

Figures de la passion, [Paris, musée de la Musique, 23 octobre 2001-20 janvier 2002] sous la direction d'Emmanuel Coquery et d'Anne Piejus, Paris, RMN, 2001.

Guy François. Le Puy, 1578 ?-1650, [Musée Crozatier du Puy-en-Velay, 22 juin-1er septembre 1974 ; musée d'Art et d'Industrie de Saint-Etienne, 20 septembre-31 octobre 1974] sous la direction de Marie-Félicie Pérez, Puy-en-Velay, Musée Crozatier, 1974.

La Fabrique des saintes images. Rome-Paris 1580-1660, [Paris, musée du Louvre, 2 avril-29 juin 2015], sous la direction de Louis Franck et de Philippe Malgouyres, Paris, Somogy, 2015.

Les Passions de l'âme, peintures des XVIIe et XVIIIe siècles de la collection Changeux [Meaux, musée Bossuet, 13 mai-27 août 2006, Toulouse, musée des Augustins, 16 septembre-28 novembre 2006, Caen, musée des Beaux-Arts, 9 décembre 2006-12 février 2007] Paris, Odile Jacob, 2006.

Les Peintures françaises du XVIe au XVIIIe siècle. Musée des Beaux-Arts de Lyon, Paris, Somogy, 2014. Catalogue raisonné qui contient une étude introductive sur le métier de peintre en France.

Les Vanités dans la peinture du XVIIe siècle. Méditations sur la richesse, le dénuement et la rédemption, [Caen, musée des Beaux-Arts, juillet-octobre 1990 ; Paris, musée du Petit

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Palais, novembre-janvier 1991], sous la direction d'Alain Tapié, Paris-Caen, Albin Michel-Musée des Beaux-Arts de Caen, 1991.

Lubin Baugin, [Orléans ; musée des Beaux-Arts, 21 février-19 mai 2002 ; Toulouse, musée des Augustins, 8 juin-9 septembre 2002], sous la direction de Jacques Thuillier, Paris, RMN, 2002.

Philippe de Champaigne (1602-1674), entre politique et dévotion [Lille, palais des Beaux-Arts, 27 avril-15 août 2007, Genève, Musée Rath, 20 septembre 2007-13 janvier 2008], sous la direction d'Alain Tapié et de Nicolas Sainte-Fare Garnot, Paris, RMN, 2007.

Port-Royal ou l'abbaye de papier, Madeleine Horthemels (1686-1767) [Magny-les-Hameaux, musée de Port-Royal des Champs, 16 septembre 2011-15 août 2012], sous la direction de Philippe Luez et de Christine Gouzi, Montigny-le-Bretonneux, Yvelinédition, 2011.

Sébastien Stoskopff, 1597-1657. Un maître de la nature morte, [Strasbourg, musée de l'Œuvre Notre-Dame de Strasbourg, 15 mars-15 juin 1997], sous la direction de Michèle-Caroline Heck, Paris, RMN, 1997.

Sébastien Bourdon peintre protestant ? [Magny-les-Hameaux, musée de Port-Royal des Champs, 20 septembre-16 décembre 2018] sous la direction d'Anne Imbert et de Philippe Luez, Paris, RMN, 2018.

Vanité. Mort, que me veux-tu ? [Paris, Fondation Pierre Bergé-Yves Saint Laurent, 23 juin-19 septembre 2010] sous la direction d'Alain Tapié assisté de Régis Cotentin, Paris, Éditions de La Martinière, 2010.

Verres d'usage et d'apparat, de la Renaissance au XIXe siècle. La collection du Mesnil, [Bordeaux, musée des Arts décoratifs, 13 décembre 2013-30 mars 2014], sous la direction de Constance Rubini, Paris, Éditions Norma, 2013.

H. Conférences et expositions

BREJON DE LAVERGNÉE Arnauld, *Les représentations des passions et du cri dans la peinture européenne du XVIIe siècle*, 17 mars 2012, à Melle (79).

CASSINGENA TRÉVÉDY François, *Ambroise et Augustin*, 22 août 2016 à Saint-Augustin (19).

ÉLISÉE Hiéromoine, *Le péché originel, des Pères grecs à saint Augustin*, 29 août 2015 à Saint-Augustin (19).

Les Couleurs du ciel, peintures des églises de Paris au XVIIe siècle, Paris, musée Carnavalet, 4 octobre 2012-24 février 2013.

Licence CC BY-NC-ND 3.0

MICHEL Christian, « Le titre du tableau », conférences au Collège de France, https://www.college-de-france.fr, janvier-février 2011.

Représenter la prédication aux XVIIe et XVIIIe siècles, Magny-les –Hameaux, musée de Port-Royal des Champs, 15 septembre-13 décembre 2010.

I. Sitographie

Projet Sermo, http://sermo.unine.ch/SERMO/

Projet Biblindex, https://biblindex.hypotheses.org/

Projet « MONtaigne à LOEuvre », site MONLOE https://montaigne.univ-tours.fr/

Site consacré au recueil d'emblèmes : http://www.emblems.arts.gla.ac.uk/french

Licence CC BY-NC-ND 3.0

INDEX

A Kempis, 89
Aaron, 150
Accarie, 525
Achab, 157, 356
Adam, 20, 44, 57, 234, 264, 308, 417, 490
Agag, 247
Agrippa, 44, 402, 482
Agrippine, 302
Alain de Lille, 207
Alciat, 340
Alexandre, 33, 134, 142, 409
Alexandre II, 311
Allem, 72, 525
Allier, 31, 525
Alpers, 70, 71, 503
Aman, 270
Amiri, 11, 491
Amyraut, 113, 484
Ancillon, 101, 483
Angle, 381, 477
Anne d'Autriche, 25, 119, 127, 173
Anne de Gonzague, 375, 406
Anselme de Canterbury, 208
Arasse, 63, 503
Aratos, 87, 303
Ariès, 38, 60, 65, 66, 168, 169, 511
Aristote, 104, 217, 275, 291, 298, 302, 303, 321, 479
Armand, 19, 56, 153, 291, 347, 511
Armogathe, 291, 491, 511
Armstrong, 26, 113, 525
Arnauld, 92, 206, 212
Arnauld (Angélique), 11
Arnauld (Antoine), 114, 321, 454, 480
Arnauld (Isaac), 482
Arnauld d'Andilly, 482, 483
Aubigné, 489
Augustin, 10, 11, 16, 37, 59, 80, 90, 94, 98, 104, 108, 122, 156, 189, 202, 206, 213, 234, 235, 238, 242, 248, 249, 266, 276, 277, 280, 287, 298, 300, 318, 320, 321, 330, 360, 369, 398, 406, 407, 418, 429, 430, 476, 480, 483, 486
Aukrust, 346, 525
Aulagne, 413, 511
Auvray, 47
Aymon, 379, 485
Backus, 147, 484
Balsamo, 195
Baltassar, 270
Baratte, 60, 503
Barbafieri, 338
Barbari, 64
Barcos, 145
Baronius, 56, 486
Barros, 106, 491
Basile, 113, 206, 213, 247, 476, 486
Batany, 209, 512
Baudoin, 332, 340, 479, 503
Baugin, 25, 28, 29, 51, 55, 66, 67, 68, 72, 153, 156, 157, 160, 167, 227, 228, 272, 293, 295, 296, 300, 312, 341, 360, 361, 374, 445, 447, 475, 508
Bausset, 512
Bayle, 109, 137, 367, 490, 529
Bayley, 76, 106, 491
Bédouelle, 20, 512
Beeh, 310
Belin, 219, 307, 399, 400, 437, 489, 492, 510, 525
Belleau, 72, 300
Bellot, 47
Belting, 48, 58, 503
Bély, 58, 537
Benoist, 145, 477
Benoît, 120, 145, 206
Bérain, 195
Berchet, 291
Bergamo, 534
Bergé, 54, 55
Bergez, 19, 73, 339, 503
Bergström, 50, 57, 64, 66, 159, 258, 306, 503
Berlioz, 302, 527
Bernard de Clairvaux, 75, 207, 266
Bernier, 42

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Berthon, 32, 525
Bérulle, 10, 23, 220, 290, 454
Besse, 75, 76, 307, 308, 486
Beugnot, 200, 211, 492, 525
Bèze, 238, 390, 392, 438, 482
Biet, 503, 526
Bingen, 157
Bluche, 12, 212, 213, 512, 537
Blum, 39, 346, 526
Boespflug, 145, 479
Boileau, 402
Boinet, 23, 512
Boiron, 398
Bonaventure, 20, 89, 207, 287, 482, 522
Bonfait, 153, 503, 507
Bordelon, 47
Bordes, 12, 104, 492
Borromée, 12, 22, 76, 105, 321, 350
Bosse, 30, 31, 193, 508
Bossuet, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 32, 33, 39, 40, 41, 43, 76, 77, 78, 79, 84, 87, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 103, 104, 114, 119, 125, 126, 127, 128, 129, 133, 142, 143, 163, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 181, 182, 193, 194, 195, 198, 201, 202, 204, 205, 211, 212, 213, 214, 215, 220, 221, 222, 225, 239, 240, 242, 243, 246, 247, 251, 254, 255, 256, 257, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 272, 274, 278, 280, 281, 284, 286, 287, 289, 290, 297, 300, 303, 305, 309, 310, 313, 315, 319, 324, 329, 330, 334, 336, 337, 338, 344, 346, 347, 349, 350, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 385, 389, 391, 399, 400, 401, 402, 406, 407, 408, 417, 426, 427, 433, 460, 463, 465, 466, 473, 476, 480, 484, 486, 487, 488, 498, 522, 530
Bossuet (neveu), 297
Bost, 15, 106, 114, 131, 396, 492, 512, 513, 519
Boucher, 75, 307, 489, 492
Boudet, 168, 523
Bouillon (Cardinal de), 96, 103, 163, 287, 480
Boullanger, 77
Boullogne (Bon), 52, 294
Boullogne (Louis l'Ancien), 294
Boullogne (Madeleine), 25, 29, 52, 53, 55, 59, 67, 145, 213, 294, 300, 312, 340, 342, 407, 416, 441, 475
Bourdaloue, 10, 11, 13, 24, 33, 77, 124, 310, 321, 373, 476
Bourdon, 30, 31, 58, 293, 296, 350
Bourgeois, 199, 457, 492
Bourgoing, 81, 177, 254, 290, 406, 409, 476, 487
Brenz, 238, 482
Bretteville, 16, 87, 104, 105, 422, 480
Brian, 11, 15, 24, 84, 116, 117, 320, 409, 421, 439, 492, 513
Brunes, 298
Brunetière, 297, 526
Bruno, 28, 56, 152, 160, 190, 191, 192, 212, 224, 342, 449, 476
Brutus, 10, 44
Bucer, 238
Bultot, 208, 209, 310, 534
Bury, 17, 76, 389, 493, 528
Bussy-Rabutin, 195
Butor, 73
Cadier-Rey, 49, 504
Cagnat-Debœuf, 10, 27, 128, 172, 365, 473, 526
Caillot, 33, 493
Calais, 373, 526
Calmet, 238, 490
Calvet, 32, 290, 322, 526
Calvin, 15, 20, 33, 58, 99, 105, 106, 147, 195, 219, 238, 250, 287, 297, 298, 324, 378, 390, 395, 421, 438, 439, 461, 477, 484, 486, 488
Camus, 18, 47, 75, 76, 81, 105, 118, 128, 389, 477, 485, 486
Canellis, 234, 534
Cantin, 208, 534
Cappel, 291
Caravage, 51, 312
Carbonnier-Burkard, 83, 106, 147, 183, 187, 197, 367, 493, 513
Cardinal, 56, 211, 504
Carol, 177, 518
Casaubon, 375
Cassien, 157, 362, 486
Castellion, 238, 482
Catherine de Sainte-Suzanne, 332
Caullery, 109, 514
Caussin, 76, 104, 316, 317, 480

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Cernogora, 40, 436, 526
Certeau, 209, 535
César, 56, 291
Champaigne, 18, 24, 28, 29, 30, 48, 52, 55, 56, 63, 66, 67, 145, 152, 157, 159, 160, 181, 212, 227, 271, 272, 278, 293, 294, 296, 297, 299, 312, 329, 331, 332, 333, 340, 341, 361, 369, 374, 401, 416, 442, 448, 475
Champaigne (Jean-Baptiste), 145, 296, 297
Chandieu, 489
Chantraine, 43, 537
Chanut, 22, 486
Chappuzeau, 86, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 131, 292, 325, 327, 335, 371, 372, 373, 392, 393, 422, 480, 514
Charles II, 330
Charles Quint, 20
Charron, 166
Chartier, 186, 514
Chasot, 27
Chastel, 13, 54, 57, 58, 504
Chateaubriand, 170, 211, 436, 437, 526
Châtellier, 187, 513
Chaunu, 20, 25, 168, 169, 198, 351, 514
Chélini, 124, 150, 514
Chevalier, 15, 99, 136, 299, 351, 385, 393, 395, 405, 408, 410, 421, 425, 439, 471, 493, 514
Chevallier, 234, 535
Chevé, 37, 53, 62, 154
Chevreau, 47
Chomarat, 335, 480, 526
Christin, 107, 144, 145, 479, 514, 532
Chrysostome, 88, 90, 113, 138, 221, 287, 289, 297, 300, 309, 324, 359, 366, 488
Cicéron, 10, 35, 101, 104, 138, 275, 276, 280, 289, 291, 298, 303, 305, 318, 344, 373, 480
Cioranescu, 526
Citroen, 63
Claesz, 69, 70
Claude Bremond, 302
Claudel, 62, 72, 160, 504
Claudien, 309
Cléomène, 303
Cognet, 209, 211, 535
Cojannot, 145
Collier, 73
Collomb, 302, 527
Compagnon, 238, 526
Condé, 125, 126, 172, 195
Condren, 23, 175
Congar, 209, 535
Conte, 52, 104, 317, 494
Conti, 172
Corbin, 152, 267, 483, 514
Corneille, 482
Cornet, 289
Cornilliat, 106, 430, 494, 499, 502
Cornuau, 400
Cossone, 158, 159
Cotentin, 50, 55, 57, 539
Cotgrave, 44, 490
Coton, 75, 76, 77
Cottin, 143, 149, 504, 535
Cottret, 130, 439, 515, 535
Couët du Vivier, 78, 102, 413, 421, 522
Court, 103
Cousinié, 19, 30, 145, 147, 152, 190, 272, 296, 401, 504
Cranach, 58
Croisille, 60, 61, 504
Crouzet, 144, 515
Cuchet, 345, 515
Cureau de La Chambre, 362
Cuzin, 153
Dagens, 59, 235, 527
Dahan, 302, 527
Daillé, 111, 376, 381, 393, 418, 472, 477
Daireaux, 185
Damien, 207, 208, 237, 310, 311
Dandrey, 156, 527
Daniel, 202, 241, 304, 352, 368
Daniélou, 209
Darius, 305
David, 137, 174, 231, 233, 247, 269, 300, 319, 368, 418
Daydé, 62
Deforis, 27
Dekoninck, 146, 501, 504
Delenda, 56, 505
Delforge, 212
Delmotte, 155, 156, 505
Delumeau, 15, 20, 24, 106, 117, 130, 183, 207, 210, 279, 345, 351, 513, 515
Démocrite, 306, 307, 487
Démosthène, 109, 298
Denys d'Alexandrie, 233
Denys le Chartreux, 207

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Deprun, 39
Derwich, 146, 163, 515
Descartes, 70, 298, 346, 362, 489
Descotes, 320
Desjardins, 192, 362, 527
Deslandres, 24, 515
Deyon, 291, 516
Dezallier d'Argenville, 293
Di Folco, 169, 537
Didyme l'Aveugle, 233
Diefendorf, 23, 516
Dion Cassius, 61, 299
Domitien, 60
Dompnier, 20, 22, 24, 81, 119, 146, 163, 393, 515, 516
Dorival, 233, 296, 299, 505, 535
Drelincourt, 24, 26, 33, 43, 44, 46, 78, 79, 83, 85, 86, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 112, 116, 120, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 142, 147, 148, 149, 150, 163, 169, 170, 171, 172, 175, 178, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 202, 203, 217, 218, 219, 221, 222, 241, 243, 244, 245, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 278, 280, 284, 285, 288, 290, 291, 292, 299, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 311, 314, 315, 316, 318, 319, 325, 328, 329, 330, 331, 334, 335, 336, 338, 348, 351, 354, 355, 356, 357, 361, 363, 367, 368, 369, 370, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 396, 397, 399, 400, 403, 404, 405, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 418, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 433, 439, 452, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 477, 485, 487, 489, 514, 521
Du Bosc, 78, 378, 394, 477
Du Moulin, 24, 26, 42, 45, 46, 78, 79, 86, 87, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 112, 120, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 141, 142, 148, 149, 150, 157, 163, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 197, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 239, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 253, 257, 259, 260, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 274, 278, 281, 282, 284, 285, 286, 290, 291, 299, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 313, 314, 315, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 337, 338, 344, 345, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 367, 385, 387, 388, 391, 394, 395, 396, 397, 399, 402, 403, 404, 413, 415, 416, 417, 419, 420, 421, 424, 425, 426, 427, 452, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 471, 474, 477, 483, 485, 487, 525
Du Pasquier, 68, 516
Du Perron, 322, 480, 499
Dubu, 374, 527
Dufour, 61, 479, 505
Dufrenoy, 153
Dumonceaux, 275, 535
Duncan, 291
Duplessis-Mornay, 290
Dupuy Du Grez, 153, 294, 295, 299
Dürer, 156
Duti, 177, 518
Ebert-Schifferer, 55, 57, 59, 61, 154, 309, 505
Eichel-Lojkine, 183, 529
Eliade, 361, 505
Élie, 387
Élisée, 206, 535, 539
Ellul, 41, 535
Engammare, 516
Enghien, 125, 172
Érasme, 76, 106, 186, 207, 238, 324, 335, 340, 480, 526
Ésope, 291, 299
Eucher de Lyon, 206, 212, 482
Eudes, 10, 24, 83
Euripide, 302
Eusèbe de Césarée, 287
Évagre le Pontique, 233, 362, 482
Eyck, 70, 71
Ezéchiel, 86
Fabrice Faré, 37, 53, 62, 154
Faessler, 41, 535
Fallay d'Este, 19, 505
Favez, 359, 527
Félibien, 27, 28, 48, 49, 50, 64, 67, 192, 296, 342, 478
Fénelon, 11, 75, 280, 322, 329, 481

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Fenoillet, 75
Fernel, 319
Ferrer, 15, 31, 83, 166, 187, 237, 362, 402, 527
Ferreyrolles, 12, 13, 77, 362, 385, 494, 528, 530
Ferrier, 89, 287, 528
Ferry, 24, 25, 26, 33, 78, 79, 85, 87, 102, 112, 137, 138, 139, 140, 142, 149, 174, 176, 178, 195, 241, 248, 249, 278, 284, 290, 291, 297, 298, 303, 327, 329, 356, 358, 379, 385, 388, 389, 390, 403, 409, 412, 413, 417, 418, 421, 439, 464, 465, 469, 470, 475, 484, 485, 520
Floquet, 25, 516
Foa, 391, 517
Fontaine, 18, 56, 146, 200, 240, 528
Fontanier, 261, 528
Fourcade, 208
Framond, 72, 517
Francheville, 213
François (Guy), 25, 28, 29, 56, 66, 145, 152, 159, 160, 294, 300, 329, 331, 332, 333, 340, 342, 361, 369, 374, 401, 444, 476
François de Paule, 125, 214, 215
François de Sales, 11, 12, 17, 18, 75, 77, 103, 104, 105, 124, 145, 146, 167, 219, 220, 298, 318, 321, 322, 326, 392, 422, 482
François Ier, 20
Fréart de Chambray, 48, 49, 478
Frémyot, 18, 103, 104, 105, 482
Frizon, 146
Fry, 234, 483
Fumaroli, 10, 17, 18, 30, 32, 76, 146, 151, 275, 276, 278, 280, 331, 399, 492, 494, 499, 505
Furet, 39
Furetière, 11, 16, 44, 72, 153, 154, 204, 298, 333, 355, 357, 490
Gabriel, 64
Galland, 300
Gandar, 125, 289, 494
Gandelman, 73
Gaquère, 26, 517
Garasse, 239, 485, 532
Garisson, 517
Garnier, 58
Garnier-Mathez, 140, 403, 528
Gay, 394, 528
Geffré, 204, 535
Géhin, 233, 482
Gélis, 70, 186
Genette, 51, 528
Gerrit van Honthorst, 68
Gerson, 32, 207, 423, 495
Giacometti, 155
Gimaret, 70, 327, 336, 401, 501, 529
Girard, 146, 487
Giraud, 236, 529
Godeau, 24, 83, 487
Gœury, 15, 105, 183, 185, 325, 327
Goibaut du Bois, 321
Goldmann, 145
Gouhier, 235
Gouzy, 30, 506
Goyet, 14, 96, 280, 495, 516, 529
Grange, 94, 267, 290, 413, 414
Grégoire de Nazianze, 113, 213, 263, 297, 359, 362
Grégoire de Nysse, 233, 297, 482
Grégoire le Grand, 148, 233, 300, 330, 414
Grégoire le Thaumaturge, 233
Grégoire XV, 56
Grenade, 16, 76, 90, 189, 287, 289, 329, 400, 481, 487
Grignion de Montfort, 24, 83
Griveau-Genest, 32, 188, 423, 495
Grossi, 290, 517
Gruffat, 211, 495
Guerreau-Jalabert, 168, 523
Guettée, 289, 517
Guez de Balzac, 488
Guicharnaud, 150, 506
Guiderdoni-Bruslé, 146, 501
Guillet de Saint-Georges, 296
Guion, 42, 165, 166, 280, 528, 529
Gutton, 219, 517
Guy, 146, 157, 209, 210, 211, 486, 535, 536
Haag, 110, 120, 180, 326, 517
Hache, 103, 530
Hahn-Woernle, 71, 506
Hasquenoph, 213, 518
Haug, 222, 506
Heck, 25, 31, 71, 73, 222, 312, 506
Heinich, 145, 506
Hénin, 51, 506
Hennequin, 12, 248, 492, 495

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Henri Bremond, 10
Henri IV, 77, 130, 133, 178, 248, 308, 322, 323, 352, 375, 421
Héraclite, 166, 197, 232, 249, 266, 306, 307, 327, 413, 487
Hermann Contract, 208
Hernandez, 187, 518
Hérodote, 308
Héron de Villefosse, 60, 506
Hervart, 382, 472
Homère, 299
Horace, 19, 154, 302, 304
Houdard, 10, 530
Huisseau, 107, 283, 285, 295, 297, 298, 301, 351, 486
Hupé, 12, 92, 105, 321, 367, 496
Hyperius, 87, 88, 106, 138, 422, 481
Ingold, 26, 88, 530
Innocent III, 207, 208, 236, 483
Irene, 247
Isaïe, 230, 240, 252, 358, 402, 403, 404
Israël, 39, 119, 194, 211, 259, 334, 383, 387, 530
Jacquinet, 15, 75, 76, 289, 496
Janssen, 70
Jean, 201, 212, 248, 316, 330, 351, 391, 402
Jean Claude, 78, 83, 84, 114, 138, 298, 325, 439
Jean de Fécamp, 208
Jean-Baptiste, 51, 212, 332
Jérémie, 44, 86, 119, 230, 232, 252, 358, 381, 438
Jérôme, 28, 41, 54, 56, 57, 143, 153, 154, 160, 167, 204, 206, 212, 215, 228, 233, 234, 237, 277, 297, 310, 312, 341, 360, 447, 475, 483
Jézabel, 270
Job, 44, 167, 230, 231, 232, 237, 238, 252, 303, 359, 377, 477
Johner, 195, 536
Jonas, 86, 381, 420
Josèphe, 299
Josué, 110, 150
Jouhaud, 26, 530
Joutard, 20, 524
Joyeulx, 152
Jünger, 420, 530
Junius, 154, 155, 479
Jurieu, 78, 352, 485
Kalf, 71
Kapp, 12, 496, 530
Kepler, 71
Kienzle, 19, 518
Kirschleger, 15, 530
Klibansky, 156, 157, 509
Koozin, 50, 258, 506
Krüger, 152
Krumenacker, 107, 117, 150, 177, 396, 425, 439, 484, 496, 507, 514, 518, 532
La Bonnardière, 235
La Broise, 240, 530
La Bruyère, 240, 320, 327, 370, 489
La Ceppède, 264
La Fayette, 454, 472
La Fontaine, 240
La Grue, 210
La Hyre, 294
La Rochefoucauld, 240
La Salle, 23
La Vallière, 213, 340
Labrousse, 291, 292, 367, 519
Lachaume, 39, 527, 531
Laclotte, 153
Lafond, 235
Laillet, 18, 507
Lajaumont, 519
Lallemant, 294
Lambotte, 13, 341, 343, 507
Lamy, 16, 104, 105, 481
Landry, 12, 15, 24, 77, 83, 93, 94, 214, 321, 347, 350, 496
Landsberg, 295, 507
Laneyrie-Dagen, 57, 70, 507
Lanini, 13, 52, 53, 54, 57, 66, 230, 340, 350, 360, 497, 507, 531
Lanson, 33, 531
Laplanche, 519
Lassus, 73, 158
Laurent, 96
Lazare, 171, 199, 225, 289, 331, 368, 399
Le Brun, 11, 18, 192, 211, 212, 289, 362, 396, 479, 531
Le Faucheur, 78, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 138, 182, 196, 320, 325, 327, 328, 329, 372, 481
Le Flem, 151
Le Goff, 169, 302, 513, 519
Le Maistre, 213
Le Moyne, 362, 488

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Le Nobletz, 119, 146, 501
Le Pas de Sécheval, 49, 145, 153, 507
Le Petit, 53, 131, 482, 489
Le Roy, 178, 304, 471
Le Sueur, 25, 28, 29, 56, 57, 152, 159, 161, 190, 191, 192, 224, 293, 294, 341, 342, 374, 416
Le Vasseur, 98, 102, 469
Lebarq, 9, 27, 201, 473, 487
Leclercq, 208
Ledieu, 289, 373, 484, 517
Legros, 238, 531
Lejeune, 24, 25, 26, 43, 77, 79, 81, 82, 83, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 103, 104, 105, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 141, 142, 146, 147, 163, 169, 170, 174, 175, 176, 177, 183, 185, 186, 189, 190, 199, 201, 206, 213, 220, 221, 224, 225, 236, 241, 242, 243, 245, 247, 248, 250, 252, 257, 258, 262, 267, 278, 286, 287, 288, 289, 290, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 312, 315, 316, 319, 323, 324, 328, 331, 335, 336, 338, 339, 345, 348, 349, 350, 351, 363, 366, 367, 370, 388, 390, 391, 392, 393, 411, 413, 414, 417, 419, 424, 428, 454, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 467, 472, 475, 477
Lely, 25, 52, 212, 508
Léon de Saint-Jean, 47
Léon X, 56
Léonard, 15, 24, 25, 27, 78, 101, 107, 112, 132, 137, 138, 139, 291, 298, 303, 327, 421, 425, 496, 520
Léon-Dufour, 42, 537
Léonus-Lieppe, 293, 520
Lepautre, 421
Lesaulnier, 211, 299, 505, 537
Lescalopier, 413, 454
Lestringant, 531
Leuba, 216
Levesque, 9, 27, 126, 280, 287, 373, 473, 487, 488, 531, 533
Lezat, 11, 75, 76, 497
Lhomme, 58
Lichtenstein, 16, 48, 478, 531
Lienhard, 237, 520
Lievens, 62
Ligou, 520
Lippi, 64
Lobrichon, 236, 536
Lockwood, 106, 430, 494, 499, 502
Lomasse, 299
Longin, 402
Loret, 375
Louis XIII, 26, 75, 76, 77, 87, 104, 137, 174, 248, 303, 389
Louis XIV, 11, 12, 19, 24, 80, 137, 248, 330, 367, 479, 512
Loupès, 297
Loyola, 81, 146, 156, 157, 190, 213, 488
Luc, 58, 71, 86, 171, 180, 181, 199, 225, 243, 266, 330, 338, 352, 368, 376, 418, 459, 462, 463, 469, 470, 472, 474
Lucien Aubry, 211
Luez, 30, 293, 296, 539
Luther, 20, 21, 58, 100, 216, 217, 219, 237, 238, 250, 252, 287, 297, 377, 438, 461, 483
Mabillon, 281
Macaire, 224, 366
Macé, 357, 497
Madeleine, 28, 29, 54, 56, 145, 152, 159, 161, 212, 279, 312, 329, 330, 331, 332, 333, 340, 342, 364, 369, 374, 401, 444, 448, 476
Mahomet, 224
Maintenon, 398
Malachie, 375, 415
Mâle, 56, 153, 295, 508
Malraux, 65
Mandrou, 48, 520
Manetti, 359
Marandet, 52, 508
Marc, 468
Marc-Aurèle, 310, 489
Margolin, 275
Marguerite de France, 166
Marie de l'Incarnation, 219
Marie-Thérèse d'Autriche, 214, 369
Marin, 13, 30, 62, 296, 362, 508
Marrou, 276, 536
Martin, 32, 81, 116, 124, 187, 408, 421, 497, 498, 520, 531
Martinazzo, 413, 521
Martinet, 364, 498
Mascaron, 10
Massillon, 10, 11, 13, 33
Mattéi, 234, 235, 536

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Matthieu, 92, 94, 95, 121, 171, 172, 193, 215, 266, 304, 315, 349, 375, 376, 385, 407, 468, 474
Matthieu (Pierre), 3, 193, 489
Maury, 237
Mauzi, 39
Mazauric, 26, 298, 520
McKee, 521
McKenna, 211, 537
Méjan, 298, 486
Melanchton, 238, 297
Meli, 11, 24, 26, 32, 88, 92, 96, 104, 105, 108, 110, 114, 115, 320, 407, 408, 422, 439, 491, 495, 498
Mellerin, 41, 231, 535, 536
Menand, 239, 532
Ménestrier, 195
Mentzer, 132, 149, 292, 521
Merlin, 166
Merlin-Kajman, 366, 531
Mérot, 25, 48, 49, 152, 192, 341, 508
Mestrezat, 78, 98, 101, 136, 182, 196, 285, 381, 439, 468, 472, 477
Méteyer, 291, 521
Meyer, 275, 277, 278, 332, 498, 521
Michel, 48, 51, 540
Michel Faré, 48, 52, 58, 62
Michel-Ange, 295
Michèle Clément, 401
Michon, 498
Migault, 177, 484
Migne, 43, 75, 89, 105, 123, 175, 199, 201, 206, 220, 221, 225, 234, 236, 242, 248, 258, 288, 302, 304, 305, 306, 307, 312, 316, 324, 331, 336, 339, 348, 349, 350, 351, 363, 366, 390, 392, 411, 419, 424, 428, 475, 483, 498
Milhe Poutingon, 335, 531
Millet, 15, 31, 106, 284, 325, 439, 486, 499, 501
Mirimonde, 62, 159, 360, 361, 363, 508
Moillon, 30, 58
Moïse, 150, 412
Molanus, 145, 479
Molinier, 75, 76
Montaigne, 71, 72, 166, 220, 230, 231, 238, 239, 266, 437, 484, 489, 531
Monterby, 177, 361, 426
Monthéard, 211, 521
More, 359
Morus, 325, 371, 409, 418, 477
Moss, 56, 165, 528, 532
Mours, 117, 130, 291, 298, 392, 410, 521
Nabuchodonosor, 202, 205, 270, 358
Nagy, 369, 536
Nativel, 155, 479, 509
Nauleau, 68, 72, 156, 509
Nebucadnetsar, 202, 270
Néri, 10
Newton, 70
Nicodème, 201
Nicolas, 290, 292, 521
Nicot, 44, 490
Noé, 315, 458
Noille-Clauzade, 278, 288, 481, 532
Normand, 239, 532
Olier, 10
Olivétan, 197, 390, 514, 536
Onan, 176
Origène, 233, 287, 362, 399
Orphée, 307, 489
Ouvry-Vial, 32, 408, 536
Ovide, 299, 359
Ozée, 380, 469, 472
Paleotti, 18, 145, 479
Pannier, 26, 131, 133, 178, 298, 375, 421, 521
Panofsky, 155, 156, 157, 509
Papa, 51, 509
Paravicini Bagliani, 310, 311, 509, 522
Pardailhé-Galabrun, 151
Pardaillan, 375, 410, 472
Pascal, 165, 240, 263, 280, 365, 489
Paul, 18, 37, 45, 46, 85, 93, 96, 97, 98, 99, 119, 176, 199, 201, 203, 206, 214, 230, 256, 269, 277, 281, 286, 328, 330, 335, 336, 352, 385, 386, 409, 420, 434, 470
Paul de Félice, 149, 421
Paul de Thèbes, 206
Paulin de Nole, 359
Pausanias, 299
Pencz, 420
Pereda, 73
Pérez, 25, 152, 300
Pericolo, 18, 509
Perrault, 49, 53, 479
Perrissin, 421
Peschier, 58
Petit, 173, 489
Pétrone, 60

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Peureux, 349, 498
Philodème de Gadara, 43
Pie IV, 22, 486
Pie IX, 12
Pierre, 83, 86, 99, 123, 230, 259, 263, 315, 385, 390, 397, 414, 415, 470, 472, 474
Pierre de l'Estoile, 395
Pigeaud, 156, 532
Piles, 153, 155, 478
Pinçon, 41, 241, 252, 536
Pitassi, 83, 410, 513, 522, 536
Pittion, 290, 522
Platon, 298, 303
Plaute, 299
Plutarque, 87, 299, 300, 303, 307, 433
Podechard, 230, 232, 536
Polo de Beaulieu, 302, 527
Polybe, 299
Poque, 202, 476
Porphyre de Tyr, 266
Poulat, 209, 536
Poussin, 49, 146, 272, 479, 508
Prat, 322, 499, 524, 536
Prométhée, 302
Puget de la Serre, 312, 489
Quignard, 532
Quin, 231, 509
Quintilien, 48, 104, 321, 482
Rabelais, 313, 314, 490
Rambert, 33, 522
Rambouillet, 135, 178, 179, 180, 325, 412, 471
Rambour, 149
Rancé, 11, 211, 213, 214, 281, 340, 484, 488
Rapin, 17, 115, 422, 481
Réach-Ngô, 32, 408, 525, 536
Read, 375
Réau, 56, 144, 509
Rébecca, 302
Rébelliau, 408, 473, 476, 522
Régent-Susini, 24, 27, 32, 80, 81, 128, 329, 349, 362, 373, 500
Renard de Saint-André, 25, 29, 55, 62, 66, 73, 130, 157, 159, 160, 257, 271, 272, 312, 340, 341, 342, 360, 361, 363, 450, 476, 507
Renoux, 25, 122, 413, 522
Rey, 42, 538
Richard, 149, 522
Richefort, 48, 61, 152, 293, 294, 510
Richelet, 44, 46, 68, 333, 490
Richelieu, 145, 213
Richeome, 18, 105, 146, 488
Richesource, 16, 17, 104, 108, 114, 321, 481
Ricord, 266, 500
Rigaud, 189, 340, 477
Rillon, 32
Rimbault, 24, 133, 183, 249, 522
Ripa, 332, 340, 479, 503
Rivet, 26, 78, 183, 452, 471, 483, 484, 523
Rizza, 47, 532
Roche, 186, 436, 438, 522
Roger de Caen, 208
Rohan, 132, 413
Ronchail, 131, 197, 249, 536
Rondet, 234, 535
Ronsard, 73, 158, 159, 322, 323, 346
Rose, 241, 537
Rosin, 238, 500
Rousset, 47
Ruben, 185, 186, 267, 367, 484, 511
Rubens, 30, 146, 505
Ruffin d'Aquilée, 206
Sacy, 148, 230, 240, 297, 403, 488
Sainsaulieu, 213, 522
Saint Girons, 399, 532
Saint-Cyran, 145
Sainte-Beuve, 267, 532
Sainte-Fare Garnot, 24, 52, 296, 332, 510
Salliot, 18, 77, 308, 322, 323, 500, 532
Salluste, 299
Salomon, 100, 110, 131, 216, 217, 231, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 247, 249, 251, 252, 269, 313, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467
Sampaolo, 60
Samson, 286, 420
Samuel, 389
Saraceni, 331
Sarpi, 20, 486
Saxl, 156, 157, 509
Schapira, 132, 371, 413, 522
Schmitt, 302, 513
Schneider, 64, 510
Scipion l'Africain, 306
Scudéry, 47, 503
Seguin, 213
Sellier, 58, 59, 235, 240, 436, 488, 532

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Senault, 94, 362, 413, 488
Sénèque, 188, 230, 300, 302, 304, 305, 359, 433, 489
Sève, 61, 310, 533
Sévigné, 124, 195, 490
Sicard-Arpin, 15, 137, 284, 501
Sieben, 42, 60
Siméon, 179, 180, 181, 182
Simiz, 24, 105, 116, 124, 319, 392, 425, 439, 496, 501, 517, 523
Simon le Pharisien, 56
Simonide, 19
Sirmond, 320, 321, 482
Skupiens-Dekens, 403, 532
Socrate, 299, 304, 307
Soreau, 30, 293
Sot, 168, 523
Spica, 25, 40, 46, 49, 533
Stechow, 258, 510
Steenwick, 50
Sterling, 48, 52, 57, 61, 64, 66, 72, 505, 510
Stoskopff, 25, 28, 29, 31, 55, 58, 62, 63, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 155, 157, 159, 161, 222, 227, 293, 294, 296, 312, 340, 341, 342, 432, 443, 446, 476
Sukic, 336, 501
Surdel, 168, 533
Susini, 79, 93, 385, 501
Szczech, 15, 523
Tabet, 436, 533
Tacite, 299
Tallemant des Réaux, 375
Tallon, 20, 523
Tamar, 176
Tantale, 302
Tapié, 13, 24, 30, 52, 54, 55, 57, 60, 66, 69, 151, 152, 228, 310, 312, 332, 507, 510
Tarrête, 358, 533
Taveneaux, 21, 144, 146, 169, 523
Térence, 299
Tertullien, 129, 247, 287, 289, 297, 310, 485
Testelin, 58
Teyssandier, 40, 533
Teyssèdre, 19
Thiers, 319
Thirouin, 239, 532
Thomas d'Aquin, 287, 289, 374
Thou, 237
Thouin-Dieuaide, 501
Thuillier, 25, 31, 47, 51, 68, 293, 296, 300, 479, 510
Tite-Live, 299
Todorov, 63, 65, 511
Tourrette, 193, 533
Trehuedic, 298
Trémolières, 10, 501, 526
Trimalcion, 60
Truchet, 10, 11, 13, 14, 32, 40, 77, 80, 81, 84, 125, 126, 127, 170, 327, 373, 406, 407, 473, 476, 501
Tulot, 376, 452, 523
Turretini, 376
Urbain, 9, 27, 126, 280, 373, 473, 487, 488, 533
Utzinger, 61
Valère Maxime, 299
Valeriano, 300
Van Delft, 241, 533
Van der Schueren, 212, 523
Van der Weyden, 57
Vauchez, 207, 520, 523
Vecchio, 502
Veerendael, 348
Vénard, 20, 75, 520, 521, 523
Véron, 119, 139, 300, 392, 512
Vésale, 70
Vespasien, 183
Viala, 26, 530
Vialleton, 338
Vigenère, 300, 479
Vignier, 403, 411, 477, 530
Villemain, 254
Villiers, 423, 482
Vincent de Paul, 10, 12, 23, 24, 83, 128, 289, 323, 454, 482
Vincent-Buffault, 368, 524
Vinel, 233, 482, 537
Vinet, 33, 134, 502
Virgile, 289, 291, 299, 302
Vitruve, 61, 299
Vogler, 58
Voltaire, 367, 513, 516, 534
Vouet, 294
Vovelle, 60, 168, 169, 172, 345, 524
Wanegffelen, 23, 99, 100, 101, 288
Waquet, 534
Weber, 216, 524

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Weygand, 267
Wright, 52, 508, 511
Xénophon, 299
Zachée, 189
Zoberman, 92, 502
Zuber, 327, 534
Zumthor, 524

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Table des matières

Remerciements **5**

Droits d'auteurs **6**

Abréviations **7**

Introduction **9**

Rhétorique, éloquence et prédication 16

Le renouveau de la prédication au XVIIe siècle 19

Corpus d'étude 23

Les approches privilégiées 32

Plan d'étude 34

Première partie. Définitions **37**

Chapitre 1. Définitions de la vanité **39**

I. Remarques lexicales 41

II. Un genre : la Vanité en peinture 47

A. Le silence des contemporains 47

B. Les difficultés du genre 54

1. Représentation 54

2. Apparition (et disparition) 57

3. Définition 59

C. La question du sens 65

Chapitre 2. Définition de la prédication au XVIIe siècle : théorie et pratique **75**

I. Théorie de la prédication 79

A. Typologie des genres et des pratiques oratoires de la chaire 80

B. Caractéristiques et composition d'un genre spécifique : le sermon. 84

C. Des prédicateurs théoriciens 88

1. Jean Lejeune 88

2. Bossuet sur la prédication 92

3. Pierre Du Moulin et Charles Drelincourt 96

D. Les traités d'homilétique protestante et catholique 103

II. Pratique de la prédication 115

A. Du côté catholique 117

1. La prédication missionnaire 118

Licence CC BY-NC-ND 3.0

a. Principes généraux et historiques des missions 118
b. Le cas d'un prêtre missionnaire : l'exemple du père Lejeune 121
2. Les Carêmes 123
a. Principes généraux et historiques des stations 123
b. Les sermons de Carême de Bossuet 125
B. Du côté protestant 130
1. Pierre Du Moulin, un prédicateur classique ? 133
2. Charles Drelincourt 135
3. Paul Ferry à Metz 137
C. Un souci commun : la pédagogie 140
III. Les images : enjeu de prédication et objet de dissension 143
A. La théorie tridentine des images 144
B. Les protestants et les images 147
C. La prédication en images 151
1. Lieux de prédication 151
2. La leçon du *memento mori* 154
3. Symbolique et rhétorique : la *Vanité* de Simon Renard de Saint-André comme archétype 157
Conclusion de la première partie 162
Deuxième partie. La vanité comme matière de la prédication 165
Chapitre 1. Ne pas craindre la mort 168
I. L'événement de la mort 170
A. La certitude de l'incertain 170
B. La mort édifiante 172
II. Sermons et tableaux comme arts de mourir 176
A. Vivre comme il faut mourir 178
1. Les figures exemplaires 178
a. Les dédicataires des épîtres liminaires des sermons de Pierre Du Moulin 178
b. Le personnage de Siméon 179
c. Les pasteurs donnent l'exemple 182
2. La préparation journalière : que faut-il faire ? que faut-il lire ? 186
a. Les ouvrages spécifiques 186
b. Les sermons 187
B. Le support de l'image 190

Licence CC BY-NC-ND 3.0

1. *La Mort de saint Bruno* de Le Sueur 190
2. Visualiser la mort 192
III. La mort, un sujet de clivage confessionnel dans les sermons ? 195
A. Les funérailles 195
B. Après la mort 198
Chapitre 2. Mépriser le monde 200
I. Le monde, un concept ambivalent 200
A. Admirer ou mépriser le monde ? 201
B. La doctrine du *contemptus mundi* 205
1. Une doctrine influente 206
2. Problème de perspective historiographique 207
II. Protestants et catholiques face au monde : des positions antagonistes ? 210
A. La retraite hors du monde 211
B. La retraite dans le monde 215
1. Célibat, virginité et vie monastique 216
2. Les bonnes œuvres 218
3. Vanité des occupations mondaines 220
III. Éloge du dépouillement 223
A. Dans les sermons 223
1. La pratique de l'ascèse 223
2. La parabole du mauvais riche 225
3. Sobriété et dépouillement dans les Vanités 227
Chapitre 3. La réécriture d'un *topos* 230
A. Particularités du texte 231
B. Commentaires et exégèse 233
II. Les leçons de l'*Ecclésiaste* : convergences et dissonances 239
A. L'intérêt du XVIIe siècle pour l'*Ecclésiaste* 239
B. Tout est vanité 242
C. Usages particuliers 245
III. Tropes et figures de la vanité 252
A. Les images 252
1. La poussière 253
2. Le souffle 256
3. Homo viator 259

Licence CC BY-NC-ND 3.0

IV. L'antithèse et le paradoxe 261
A. Grandeur et misère de l'homme dans les sermons 262
B. Ordre et désordre du monde 268
Conclusion de la deuxième partie 273
Troisième partie. Vanité du discours : Une rhétorique des paradoxes 275
Chapitre 1. Vanité du savoir. Enseigner : le paradoxe d'une érudition nécessaire ... 280
I. Objectif de la prédication : instruire 282
A. Une obligation rappelée par l'autorité ecclésiastique 283
B. Être instruit pour instruire : le prédicateur cultivé 285
1. La formation des prédicateurs 288
a. Bossuet et Lejeune 289
b. Pierre Du Moulin, Paul Ferry et Charles Drelincourt 290
2. La formation des peintres 293
3. Confession et piété des peintres 295
4. Les bibliothèques 297
II. La culture humaniste dans les sermons 300
A. Les références aux textes antiques 302
B. Une culture païenne tour à tour convoquée et mise à distance 304
C. Maximes et pratiques antiques 309
III. « Science n'est que tourment » 312
A. Apologie de la sainte ignorance 312
B. L'érudition vaine et vaniteuse 314
Chapitre 2. Vanité du plaisir. Plaire ou ne pas plaire ? 318
I. Faut-il être éloquent ? 320
A. La querelle de l'éloquence sacrée au XVIIe siècle 320
B. La querelle dans le camp catholique 322
C. La querelle de l'éloquence chez les protestants 324
D. L'éloquence en peinture. Comparaison de deux tableaux : *Madeleine* de Guy François et *Madeleine* de Champaigne. 329
II. Les « fleurs de rhétorique » 333
A. De l'usage assumé mais raisonné des images 334
B. L'ornement condamné 335
C. La sollicitation des sens 336
III. Plaire et déplaire dans la peinture de Vanité 339

Licence CC BY-NC-ND 3.0

A. Le crâne : objet du plaire ? 340
B. Spécularité et jeux de regards 341
Chapitre 3. Vanité des émotions. Le paradoxe du recours aux passions 344
I. La mise en tension dramatique 344
A. Une pastorale de la peur ? 345
1. Visions macabres 346
2. Le discours eschatologique 349
B. La consolation, « joie de l'âme dévote » 355
1. Le sermon et la méthode dialogique 357
2. Les signes de la consolation dans les tableaux 360
II. La stratégie des émotions 362
A. Des émotions nécessaires mais suspectes 363
B. Des larmes et des cris 366
C. Le rapport paradoxal entre le sermon et le théâtre 370
1. La condamnation du théâtre 370
2. L'*actio* : mystère et ambiguïtés 371
D. Le sermon de Charles Drelincourt sur les naufragés de Charenton 375
E. Les sermons pour le jeûne 377
1. Les particularités d'un sermon d'exception 380
2. Le sermon pour le jour de jeûne comme exercice de la foi 381
Chapitre 4. La vanité comme concept dynamique 385
I. Contre une parole vaine 386
A. Qui parle ? 386
B. Vérité et mensonges 390
II. Entre silence et publication 398
A. Invisible et indicible 398
1. Quand l'éloquence du prédicateur devient méditation du fidèle 398
2. *Verbum dei* : la langue de feu 402
B. La vanité de la publication 407
1. Le sermon imprimé 408
2. Autorité et auctorialité : une parole personnelle qui s'impose 410
3. L'apport du sermon imprimé : les avantages du visible sur l'audible 414
III. Une rhétorique du temps 416
A. Le temps privilégié de la prédication 417

Licence CC BY-NC-ND 3.0

B. Le temps gaspillé 419
C. Le sablier, attribut de la chaire 420
D. Le temps de l'oralité du sermon 423
E. Un temps recomposé 426
Conclusion de la troisième partie 429
Conclusion 431
Tableaux 441
Annexes 452
Annexe 1. Notices biographiques 452
Annexe 2. Tableau des occurrences des citations de l'*Ecclésiaste* 456
Annexe 3. Liste des sermons d'exception dans le corpus protestant. 468
Annexe 4. Liste des épîtres dédicatoires des sermons 471
Bibliographie 473
I. Corpus primaire 473
A. Sermons 473
B. Tableaux 475
C. Corpus complémentaire 476
1. Oraisons funèbres, autres sermons 476
2. Peinture : traités, catalogues 477
3. Traités de rhétorique et d'éloquence sacrée 479
4. Paraphrases, commentaires sur l'*Ecclésiaste*, la vanité, le mépris du monde 482
5. Récits de vie, hagiographies, biographies 483
6. Controverse religieuse 484
7. Textes institutionnels, doctrinaux, religieux et historiques 485
8. Spiritualité, traités de dévotion, pénitence 486
9. Philosophie, science, traités de morale 488
10. Poésie profane et religieuse, romans, lettres 489
11. Dictionnaires 490
II. Corpus secondaire 491
A. Rhétorique. Prédication 491
B. Iconologie. Art 503
C. Histoire. Histoire des mentalités. 511
D. Littérature. Publication 525

Licence CC BY-NC-ND 3.0

E. Spiritualité 534
F. Dictionnaires et Bibles 537
G. Catalogues d'exposition 538
H. Conférences et expositions 539
I. Sitographie 540
Index 541

Licence CC BY-NC-ND 3.0

Résumé de la thèse

Le travail de recherche que nous proposons a pour cadre la prédication au XVIIe siècle dans la période de l'édit de Nantes (1598-1685) et concerne l'expression de la vanité dans des œuvres oratoires (sermons catholiques et protestants) et picturales (Vanités, tableaux d'autel). Ces dernières années, l'étude de la rhétorique a ouvert la voie à de nouvelles perspectives intéressantes à exploiter. La problématique qui guide cette recherche concerne la manière dont le concept de la vanité permet de renouveler, à cette époque, la rhétorique de la prédication. Autrement dit, il s'agit de montrer que le concept de vanité est, dans la prédication, un enjeu théologique et littéraire. Ma démarche consiste donc à étudier les caractéristiques d'un discours, héritier des conceptions antiques, remodelé pour s'adapter aux circonstances qui imposent une nécessaire réflexion sur la nature et le pouvoir de la parole exprimée dans les sermons et les tableaux de Vanité. Le concept de vanité témoigne non seulement d'un douloureux constat anthropologique, mais est aussi employé, dans le discours, comme un argument moral, religieux, tout en étant source paradoxalement de fascination esthétique. Nous reconsidérons donc plus précisément les thèmes privilégiés de la prédication (mort, mépris du monde, pénitence…), et les stratégies discursives mises en place par les prédicateurs protestants et catholiques pour étudier les paradoxes du discours sur la vanité.

Mots-clés : Bossuet – Lejeune – Drelincourt – Du Moulin – Ferry – Sermon – Vanité – Prédication – Tableaux de Vanité – Catholique – Réformé – Edit de Nantes – Parole – Rhétorique

Thesis Abstract

This research is set within the framework of XVIIth-century preaching during the Edict of Nantes period (1598-1685). It regards the expression of vanity in oratorical works (Catholic and Protestant sermons) as well as pictorial works (Vanitas, altar paintings). These last years, the study of rhetoric opened new paths that are interesting to explore. The issue at the core of this study is the way the concept of vanity led to a renewal of the rhetoric of preaching in that period. In other words, I will show that for preachers the concept of vanityis both a theological and a literary concern. Thus my approach is to study the characteristics of a form of speech which, while it is heir to ancient conceptions, is also remodeled in order to adapt to new circumstances that demand necessary reflections about nature and the power of speech as expressed in sermons and in Vanitas. The concept of vanity isnot only evidence of painful anthropological assessments, but is also used as a moral and religious argumentin sermons, while paradoxically generating an aesthetic fascination. I will thus consider more particularly the preachers' favorite themes (death, scorn for the world, penitence) and their speech strategies, as Catholics and as Protestants, in order to study the paradoxes of speeches about vanity.

Key-words : Bossuet – Lejeune – Drelincourt – Du Moulin – Ferry – Sermon – Vanity Preaching – Vanitas Paintings – Catholic – Reformed Church – Edict of Nantes – Speech – Rhetoric