

**BOSSUET / MALLARMÉ**  
**LE MYSTÈRE DANS LES LETTRES**

Entre Bossuet et Mallarmé, l'Histoire littéraire ne saurait instituer aucun lien : c'est une évidence. Le seul des deux qui ait pu lire l'autre (et qui ait dû le faire, vu les programmes des lycées au XIXe siècle) ne s'est pas exprimé sur la question.

Il y a de plus un réel paradoxe à imaginer un compagnonnage théologique entre l'évêque de Meaux, incarnation en son temps de l'orthodoxie catholique, et un poète dont l'œuvre s'est développée à partir d'un rejet du catholicisme, dans un mouvement de "conversion à la terre", pour reprendre la belle formule par laquelle Bertrand Marchal<sup>1</sup> désigne le résultat de la crise spirituelle de 1866. Nouveau prêtre d'une nouvelle liturgie, Mallarmé, tel Gautier — modèle du poète authentique dans le poème "Toast funèbre" —, vient mettre un terme à une "croyance sombre"<sup>2</sup>, qui est précisément pour lui celle du catholicisme.

Le départ de ce travail est l'irritation devant un lieu commun concernant Bossuet, qui fait toujours preuve d'une certaine vigueur. Ce lieu commun moderne d'une prose vide, pure splendeur d'une forme — d'une œuvre qui vaudrait exclusivement par son rythme et par sa langue, a sa source, ou du moins son interprète patenté, en Paul Valéry :

Dans l'ordre des écrivains, je ne vois personne au-dessus de Bossuet; nul plus sûr de ses mots, plus fort de ses verbes, plus énergique et plus délié dans tous les actes du discours, plus hardi et plus heureux dans la syntaxe, et, en somme, plus maître du langage [...] Quant aux pensées qui se trouvent dans Bossuet, il faut bien convenir qu'elles paraissent aujourd'hui peu capables d'exciter vivement nos esprits [...] Bossuet leur [les amants de la forme] est un trésor de figures, de combinaisons et d'opérations coordonnées [...] Ils admirent l'architecture de temples dont le sanctuaire est désert et dont les sentiments et les causes qui les firent édifier se sont dès longtemps affaiblis. L'arche demeure.<sup>3</sup>

Cette vibrante, mais ironique, célébration du grand prédicateur fait figure, pour le lecteur déniaisé d'aujourd'hui, d'indispensable passeport pour aborder les sermons et les oraisons funèbres. On peut lire Bossuet dès lors qu'on l'a vidé de sa substance, que l'on s'est résigné à ce vide, et que l'on proclame cette résignation.

Il faut noter d'abord combien ce lieu commun conduit à inverser le statut du sermon de Bossuet, à formuler, au regard de l'Histoire littéraire, un véritable contresens. L'originalité de Bossuet est (en théorie) son peu de souci pour la forme. C'est du moins ce qu'il prétend, et en cela qu'il se dit sur la voie de son maître, saint Vincent de Paul. La *Petite Méthode* vincentienne tient en effet à deux principes essentiels : prêcher uniquement l'Évangile, ce qui passe par un rejet de l'érudition, des controverses, des facéties; prêcher avec son cœur, ce qui exclut les préoccupations de beau style et l'esprit mondain. Le grand réformateur de la prédication catholique engage ses disciples à se rendre accessible à tous, à l'image de Jésus-Christ, qui parlait pour tous. Le dépouillement rhétorique qu'il enseigne est celui d'un retour à l'origine :

Ne craignez point d'annoncer au peuple les vérités chrétiennes dans la simplicité de l'Évangile et des premiers ouvriers de l'Église.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> B. Marchal, *Lecture de Mallarmé*, Paris, Corti, 1985, p. 102.

<sup>2</sup> "O vous tous, oubliez une croyance sombre./Le splendide génie éternel n'a pas d'ombre." (Toast funèbre, v. 37-38)

<sup>3</sup> P. Valéry, "Sur Bossuet", 1926; intégré dans *Variété II* (Paul Valéry, *Œuvres I*, "Pléiade" 1957, p. 498).

<sup>4</sup> St Vincent de Paul, *Correspondance*; cité par J.-P. Landry, "Parole de Dieu et parole des hommes : limites et légitimité de la prédication selon Bossuet", *Littératures classiques* (39), printemps 2000, p. 223.

Même si les circonstances obligent Bossuet à s'écarter un peu de la petite méthode, et à définir un style intermédiaire, tous les spécialistes de l'homilétique classique — au premier rang desquels J.-P. Landry — s'accordent à souligner sa fidélité profonde à l'enseignement de saint Vincent de Paul, dans la recherche de la simplicité, d'une certaine familiarité, la crainte de se laisser entraîner par la séduction des mots. Le "trésor de figures et de combinaisons" que Valéry trouvait chez un écrivain "maître du langage" est, à cet égard, aussi inconvenant que la faiblesse de pensée et la vacuité qu'il décèle en son œuvre.

On aime donc Bossuet aujourd'hui (quand on fait partie des quelques personnes qui trouvent original de l'aimer) pour des charmes auxquels il avait renoncé. De ce point de vue, le titre même du colloque — le temps des *beaux* sermons — n'aurait peut-être pas eu la faveur de notre prédicateur !

Mais le lieu commun de Valéry se trouve paradoxalement fondé, en dépit de son auteur, et accède à une vérité plus profonde. Si la langue de Bossuet se vide, s'exténue, ce n'est pas que le Temple soit inhabité — au contraire. D'une certaine manière, le sanctuaire est désert, comme le prétend Valéry, mais cette vacuité relève d'une motivation théologique essentielle : loin de manifester un évanouissement de la teneur religieuse du discours, elle en est la preuve même, le comble. Pour le dire autrement, le Temple remplit d'autant plus son office religieux, qu'il paraît déserté. Et Bossuet, en faisant résonner sa parole sous une arche vide, n'est pas la victime du passage des temps<sup>5</sup>, mais poursuit très précisément, dans son exigence la plus haute, ce qu'il croit être son rôle de prédicateur. Valéry ainsi profère, malgré lui et sans la comprendre, une vérité essentielle. Plus le Temple est vide, plus la parole est sacrée, plus la prédication est religieuse, plus les sermons sont conformes à leur vocation authentique, telle qu'elle pouvait se formuler dans les années 1660.

C'est ici que la référence à Mallarmé peut se révéler éclairante. Par une savoureuse ironie du sort, pour débusquer la vérité des paroles sommaires de Valéry, il ne faut que se tourner vers son maître en littérature, sa référence majeure, celui dont il était — au regard des contemporains — l'héritier spirituel et le véritable exécuteur testamentaire. La thèse, un peu insolite, que je voudrais défendre ici est en effet la suivante : que le statut religieux conféré par Bossuet à sa parole de prédication trouve un équivalent, un écho, une interprétation, dans la conception mallarméenne de la parole poétique. Le prédicateur du XVII<sup>e</sup> siècle et le poète symboliste partageraient une même philosophie du langage, qui se trouve être d'ailleurs une théologie du langage.

Ce que Valéry ne voyait pas, et qu'il énonçait pourtant sans le comprendre, c'est la surprenante mais intime parenté d'un Bossuet et d'un Mallarmé. Ou pour dire les choses d'une façon plus aimable à l'endroit de Valéry : il ne se trompait pas dans ses admirations (l'admirateur de Mallarmé n'avait pas tort de s'enthousiasmer pour Bossuet), mais dans les attendus de son jugement.

Mon hypothèse est que le rapport entre les deux écrivains réside dans le modèle eucharistique de la parole humaine, dont ils se réclament l'un et l'autre. Pour Mallarmé, il s'agit d'une alternative, par rapport au sacrement catholique, et plus encore d'une substitution : la poésie remplace le sacrement. Telle est la teneur du poème "Toast funèbre", où l'offrande à Théophile Gautier d'une "coupe vide" inaugure une nouvelle liturgie. Le "grand calice clair" qui survit au poète, celui qui permet de porter le toast funèbre, est celui du verbe poétique — "Une agitation solennelle par l'air/De paroles"<sup>6</sup>. Pour Bossuet, bien entendu, il ne saurait

<sup>5</sup>. "Trois siècles de changements très profonds et de révolutions dans tous les genres, un nombre énorme d'événements et d'idées intervenus rendent nécessairement naïve, ou étrange, et quelquefois inconcevable à la postérité que nous sommes, la substance des ouvrages d'un temps si différent du nôtre." ("Sur Bossuet", p. 499)

<sup>6</sup>. Publié en 1874 dans un ouvrage collectif d'hommage à Théophile Gautier (mort le 23 octobre 1872), "Toast funèbre" est le poème de rupture de Mallarmé, la prise de parole après sept années de silence, le choix de

être question d'une quelconque substitution à l'eucharistie. Le sermon est la transposition verbale du sacrement.

Mais, que ce soit sur le mode de l'alternative ou de la transposition, l'un et l'autre écrivain envisage la puissance de son verbe sur le modèle de l'eucharistie. La référence à Mallarmé devrait aider les modernes que nous sommes à percevoir, dans le cas moins familier de Bossuet, les implications littéraires d'une telle référence.

## 1) L'AUTEL ET LA CHAIRE

Ce sont là, aux yeux de Bossuet, les deux places essentielles du temple de Dieu, "deux places augustes et vénérables", réunies par une étrange équivalence. Le sermon sur la parole de Dieu, prêché pour le carême des Carmélites de 1661, est ici le texte majeur. Assimilant *mystère* et *ministère*, Bossuet y évoque "le secret rapport entre le mystère de l'eucharistie et le ministère de la parole"<sup>8</sup>. Le pain et le verbe, l'eucharistie et la prédication, nous sont donnés à considérer comme deux manifestations d'un seul et unique mystère. Ce parallélisme, cette équivalence, fait le sujet même du sermon de 1661, repris à plusieurs reprises<sup>9</sup> dans la prédication de Bossuet — signe de l'importance que lui accordait son auteur. Rien au demeurant que de très conforme aux conceptions répandues à l'époque, mais le sermon de Bossuet articule cette confrontation avec une fermeté et une rigueur remarquables.

L'assimilation de la parole au pain consacré semble d'abord devoir renforcer la valeur de la prédication, sa dimension pleinement liturgique, son caractère authentiquement sacré.

C'est à cause de ce rapport admirable entre l'autel et la chaire que quelques docteurs anciens n'ont pas craint de prêcher aux fidèles qu'ils doivent approcher de l'un et de l'autre avec une *vénération semblable*.<sup>10</sup>

Il y a, pour le prédicateur, une certaine justification tactique (pédagogique) à ce rapprochement : garantir à sa parole le statut qu'il souhaite, un écho, une attention dont elle pourrait manquer. Le parallèle, en d'autres termes, n'est pas exempt d'une certaine forme d'opportunisme, que Bossuet avoue d'ailleurs très simplement :

Je ne trouve rien de plus efficace pour attirer le respect à la sainte prédication, ni rien aussi de plus convenable pour expliquer les dispositions avec lesquelles il la faut entendre.<sup>11</sup>

C'est un point que les commentateurs mettent fréquemment en relief, mais sans lui accorder l'importance qu'il mérite. On souligne cette connivence entre l'autel et la chaire; on en tire de beaux et justes développements sur le caractère intrinsèquement sacré de l'éloquence mobilisée par le prédicateur. On en conclut, avec raison, que l'expression habituelle d'*éloquence sacrée* doit être prise radicalement : l'éloquence du prédicateur n'est pas sacrée, parce qu'elle touche aux choses sacrées, mais elle est bel et bien, en elle-même, sacrée. Ici la

---

l'hermétisme.

Pour une interprétation récente du poème de Mallarmé, donnant toute sa place aux résonances eucharistiques du texte, voir Don A. Monson, "Le 'monstre d'or' de Mallarmé", *French Studies*, vol. LVII, n°2 (2003), pp. 181-193.

<sup>7</sup>. *Sermon sur la parole de Dieu* (aussi dit *Sermon sur la prédication*), Carême des Carmélites, 13 mars 1661 — dorénavant SPD — *Œuvres oratoires* (éd. Lebarq, revue par Ch. Urbain et E. Lévesque, Paris, Desclée de Brouwer, 1914-1926), t. III, p. 619. De larges extraits de ce texte sont fournis par C. Cagnat, en annexe de son édition du Carême du Louvre, Folio, 2001 (pp. 299-312).

<sup>8</sup>. SPD, p. 621.

<sup>9</sup>. En 1665 (Carême de Saint-Thomas du Louvre, 2e dimanche) — si l'on se fie au verset de st Matthieu retenu comme texte — et encore en 1670 (2e samedi, aux Nouveaux Convertis [*Œuvres oratoires*, t. V, p. 637]).

<sup>10</sup>. SPD, p. 620 — je souligne.

<sup>11</sup>. SPD, p. 621.

position du prédicateur catholique est assez proche de celle des Réformés, qui rendent à la profération et à l'explication de la parole de Dieu, une place essentielle. Ces remarques sont certes fondées, mais elles omettent l'essentiel.

L'équivalence entre le *mystère* et le *ministère* porte une conséquence paradoxale qui est moins souvent perçue. Le modèle eucharistique n'est pas une simple désignation de la présence. La théologie catholique — et ce particulièrement au XVII<sup>e</sup> siècle — tient qu'il en est de l'eucharistie comme de l'incarnation : ce sont des mises en présence qui cachent, plus qu'elles ne révèlent. Ce sont des mises en présence sur le mode du voile. Ce sont des présences absences. Affirmer ainsi, que la parole du prédicateur est une forme d'eucharistie, c'est donner à cette parole une dimension très paradoxale : c'est la vider, tandis qu'on semble l'exalter. C'est en même temps s'éloigner considérablement de la réhabilitation de la parole, qui s'opère dans les temples réformés.

Tout autant qu'ostension (présence triomphante dans un ostensor) l'eucharistie est en effet latence. Il y a là une contradiction profonde, sur laquelle la spiritualité classique s'est plu à méditer. La tension ne fait que redoubler celle de l'incarnation. Avant de se faire pain, le verbe s'est fait chair — ce qui ne constitue pas en soi une manifestation de l'ordre de l'évidence. Jésus-Christ, en tant que Dieu incarné, est sagesse *latente*. Bossuet l'énonce très explicitement dans le Panégyrique de saint Paul :

Il est la sagesse du Père; *mais* il est une sagesse incarnée, qui, s'étant couverte volontairement de l'infirmité de la chair, s'est cachée aux grands de la terre par l'obscurité de ce *voile*.<sup>12</sup>

Comme le prouve dans cette citation la conjonction “mais”, le caractère incarné de la sagesse rend celle-ci moins disponible, moins accessible : sagesse certes, *mais* sagesse incarnée. L'incarnation est conçue comme un voile, plus que comme une manifestation.

Or le même texte désigne la parole comme une autre modalité de l'incarnation, une autre forme de corps plus universel — pour toutes les nations et pour tous les temps<sup>13</sup>.

La parole de l'Évangile est une espèce de second corps que le Sauveur a pris pour notre salut.<sup>14</sup>

Le caractère transitif de ces deux remarques s'impose de lui-même : si le Corps du Christ est pour nous un voile, et si la Parole est corps, incarnation, alors la Parole est voile. Elle dérobe au lieu d'exprimer. Si le modèle de la parole est eucharistique, celle-ci a changé radicalement de mode de signification.

Cette triple assimilation du Verbe, du corps et du pain eucharistique a, sous un certain angle, une dimension désastreuse (temporairement désastreuse certes, dans une dialectique qui ne s'arrête pas là, et que les théologiens désignent comme celle de la kénose). C'est ce dommage apparent qu'examine Pascal, dans une liasse des *Pensées* — “Fondements” — où il s'interroge précisément sur le statut de l'obscurité (en quoi les obscurités peuvent-elles faire objections ?).

Comme Jésus-Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, ainsi sa vérité demeure parmi les opinions communes, sans différence à l'extérieur. Ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun.<sup>15</sup>

La croyance en la présence réelle, sous les espèces transsubstantiées du pain et du vin, n'empêche pas que le pain eucharistique est indiscernable du pain quotidien. De même que

<sup>12</sup>. *Panégyrique de l'Apôtre saint Paul*, [1657], in : Bossuet, *Œuvres*, éd. Velat et Champaiier, Gallimard (“Pléiade”), 1961 — dorénavant PstP —, p. 355 (je souligne).

<sup>13</sup>. “Ce même Jésus, qui n'a paru que dans la Judée par la vérité de sa chair, sera porté par toute la terre par la vérité de sa parole” (*ibid.*). Le même texte est dans SPD p. 623.

<sup>14</sup>. PstP, p.355

<sup>15</sup>. Pascal, *Pensées*, éd. Sellier n°258.

Jésus en Galilée, quoique fils et Verbe de Dieu, pouvait être confondu avec tous les passants. Que la vérité évangélique relève de l'eucharistie contribue d'abord à la confondre.

Et c'est bien ce qui arrive au prédicateur... Eucharistique, sa parole se voit privée de valeur intrinsèque. Elle est rendue plus vénérable, mais moins consistante. Elle se trouve mise dans une relation de tension avec sa vérité propre. Telle l'eucharistie, la prédication relève du *mystère*.

Les prédicateurs de l'Évangile ne montent pas dans les chaires pour y faire de vains discours qu'il faille entendre pour se divertir [...] Ils y montent dans le même esprit qu'ils vont à l'autel; ils y montent pour y célébrer un mystère, et un mystère semblable à celui de l'Eucharistie. Car *le corps de Jésus-Christ n'est pas plus réellement dans le sacrement adorable que la vérité de Jésus-Christ est dans la prédication évangélique*.<sup>16</sup>

Cette ultime remarque est peut-être le point essentiel de l'assimilation eucharistique. Elle est formulée cependant d'une étrange manière. Bossuet, pour affirmer la présence réelle du Verbe (la vérité de Jésus-Christ) dans la prédication, paraît en quelque sorte minimiser la présence du corps dans le pain : *le corps n'est pas plus réellement dans le sacrement que...* La logique de la démonstration inciterait, semble-t-il, à présenter les choses inversement. À dire plutôt : la vérité de Jésus-Christ n'est pas moins réellement dans la prédication que le corps de Jésus-Christ n'est dans le sacrement. Cette dernière présence étant, pour un catholique, d'une absolue réalité, la présence de la Vérité à la prédication s'en trouverait magnifiée. Le tour rhétorique de Bossuet consiste à inverser la référence. Il en va en fait comme de la proclamation d'Hippolyte, dans la *Phèdre* de Racine : "Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon cœur" (IV, sc.2). Par de telles paroles, le jeune homme n'entend bien entendu pas mettre en doute la pureté du jour, mais exalter celle de son propre cœur.

Il reste que, en l'occurrence, le tour rhétorique paradoxal choisi par Bossuet met en relief la dimension paradoxale de ces deux présences, que le prédicateur assimile ici. De fait, si le corps de Jésus-Christ, pour un catholique de 1660, est réellement dans le sacrement adorable, cette présence parfaite n'est pas de la même sorte que toutes les formes ordinaires de présence. La transsubstantiation, sous les mêmes espèces — formulation retenue par le Concile de Trente<sup>17</sup> — est bien entendu un défi aux sens, qui ne peuvent quant à eux juger de la présence que par les espèces. La similitude des deux *mystères*, celui de l'eucharistie et celui de la prédication, doit donc nous amener à conclure à une même forme de présence, aussi réelle dans les deux cas, mais en même temps aussi paradoxale.

Il en découle, chez le prédicateur, une théorie conjointe du signe, parfaitement explicite et assumée.

Dans le mystère de l'Eucharistie, les espèces que vous voyez sont des signes, mais ce qui est enfermé dedans, c'est le corps même de Jésus-Christ. Et dans les discours sacrés, les paroles que vous entendez sont des signes, mais la pensée qui les produit et celle qu'elles vous portent, c'est la vérité même du Fils de Dieu.<sup>18</sup>

Les espèces (c'est-à-dire les apparences du pain) sont des signes, de la même manière que les paroles sont des signes. Les premières sont signes du corps de Jésus-Christ, les secondes sont signes de la Vérité. Un lecteur trop rapide pourrait, dans ces lignes de Bossuet, déceler une tonalité pré-saussurienne : l'analyse de la langue comme signe, déjà bien instaurée par saint Augustin dans le *De Doctrina Christiana*, donne aux esprits d'aujourd'hui un agréable

<sup>16</sup>. SPD, p. 625 — souligné par Bossuet.

<sup>17</sup>. L'actuel *Catéchisme de l'Église catholique* fait ainsi toujours référence au Concile de Trente, par exemple dans son article 1377 : "La présence eucharistique du Christ commence au moment de la consécration et dure aussi longtemps que les espèces eucharistiques subsistent. Le Christ est tout entier présent dans chacune des espèces et tout entier dans chacune de leurs parties, de sorte que la fraction du pain ne divise pas le Christ." (Denzinger 1641)

<sup>18</sup>. SPD, p. 625.

sentiment de familiarité. Bien à tort en réalité. En tant que signes eucharistiques, les paroles sacrées sont destituées du pouvoir de signification qui est le leur dans la langue.

Le mot comme hostie est un nouveau signe linguistique, le lieu d'une présence paradoxale — d'un sens qui n'est pas issu du processus habituel de signification. La référence eucharistique a pour effet de détruire le processus habituel de *signification* — la manière dont le signe fait sens.

Prendre conscience de la consonance mallarméenne de ces spéculations ne leur apportera aucune légitimité littéraire, dont elles n'ont que faire. Il s'agit d'aider le lecteur de Bossuet à concevoir plus justement ce qui se joue dans la prédication — non pas une instruction catéchétique, assénée avec la violence péremptoire de temps révolus, mais le mystère du langage quand il entend accéder à la Réalité. Mallarmé en effet, dont on aime à souligner l'hermétisme, l'obsession de l'absence, l'éloignement du réel, est bien loin de ce poète éthéré en qui on le caricature : ce qui est en jeu dans son œuvre est une réflexion sur la capacité qu'à le langage de donner accès à la réalité. On est donc fondé, malgré les apparences et les habitudes, à parler d'un réalisme fondamental de Mallarmé<sup>19</sup> — à condition du moins de bien voir ce à quoi il s'oppose. Dans le champ de la poésie, le réalisme mallarméen est avant tout anti-parnassien.

Ce qui se manifeste d'abord dans le poème, à l'envers des illusions parnassiennes ou naïvement réalistes, c'est l'absence de la réalité.<sup>20</sup>

Le critique qui me sert ici de guide parle ainsi pour Mallarmé d'une "liturgie de l'absence", qui "tourne à la liturgie funèbre" et "dont l'unique rite est l'élévation d'une coupe vide" — toutes formules qui laissent clairement transparaître l'inspiration eucharistique.

Certes, c'est à la naïveté parnassienne ou au naturalisme, qu'est attribuée alors la croyance en une transsubstantiation — enfantillage de la littérature qui postule une "transsubstantiation quasi naturelle de la réalité et du langage."<sup>21</sup> La poésie de Mallarmé serait en revanche particulièrement et essentiellement étrangère à l'idée de transsubstantiation, dans la mesure même où sa célébration poétique relève d'une religion négative. Mais c'est ne pas voir (et peut-être d'ailleurs en l'occurrence que Mallarmé lui-même ne voit pas) tout ce que la transsubstantiation catholique a de négatif et de paradoxal : ce n'est pas la simple mise en présence d'un Dieu, mais au contraire la rencontre de son absence.

Un doute subsiste toujours sur la réalité de la rencontre avec Jésus dans l'hostie :

... nous ne connaissons si nous avons reçu dignement le corps du Sauveur, qu'en nous mettant en état qu'il paraisse qu'un Dieu nous nourrit.<sup>22</sup>

Le troisième point du sermon sur la prédication est en effet occupé par cette incertitude : avons-nous réellement écouté la parole ? avons-nous réellement communie au corps ? La réalité (parfaitement incontestable aux yeux du prédicateur) de ces deux présences ne l'empêche pas de formuler, parallèlement, ces deux interrogations.

Mais peu importe, pour Mallarmé du moins, le recours que l'on peut faire à l'idée de transsubstantiation. Retenons plutôt cette conclusion synthétique de B. Marchal :

L'absence est donc le seul mode de la réalité telle qu'elle se découvre à travers le langage.<sup>23</sup>

<sup>19</sup>. "Réalisme profond, selon B. Marchal, au sens courant du mot, [...] poussé parfois jusqu'au matérialisme forcené..." (*Lecture de Mallarmé*, p. 298)

<sup>20</sup>. *Ibid.*

<sup>21</sup>. *Lecture de Mallarmé*, p. 299 sq.; la formule "enfantillage de la littérature" est celle par laquelle Mallarmé qualifie le geste naturaliste, dans son entretien de mars 1891 avec Jules Huret ("Sur l'évolution littéraire"; in : Mallarmé, *Œuvres complètes* II, Pléiade, 2003, p. 701).

<sup>22</sup>. SPD, p. 636.

Ici se retrouvent Bossuet et Mallarmé, dans une commune conviction, que le langage est la vraie voie d'accès à la Réalité, alors même qu'il est incapable de l'exprimer, incapable de la désigner autrement que manquante.

## 2) LE MAÎTRE, L'OFFICIANT

Qu'en est-il dans ces conditions de celui qui profère cette parole, à la fois si essentielle et si vide ? On ne s'étonnera pas que Mallarmé se retrouve là encore en consonance avec les accents de Bossuet. Le statut paradoxal du prêtre, selon la religion catholique, n'est en effet pas sans rapport avec celui que souhaitait Mallarmé pour l'officiant de ses cérémonials futurs. Ce qui frappait le poète dans la célébration de la messe — acte central d'une religion, qu'en 1892 il pensait moribonde — c'est le processus par lequel le prêtre donne accès à la divinité : il la représente (en ce sens qu'il lui donne présence) sans l'incarner, sans l'*obstruer*.

Quoique le prêtre céans n'ait qualité d'acteur, mais officie — désigne et recule la présence mythique avec qui on vient se confondre; loin de l'obstruer du même intermédiaire que le comédien, qui arrête la pensée à son encombrant personnage.<sup>24</sup>

Le sentiment d'un antagonisme radical entre le prêtre et l'acteur, la crainte d'une confusion entre les deux figures et les deux pratiques, sont au cœur même des inquiétudes religieuses du XVII<sup>e</sup> siècle. Ils contribuent notablement à l'animosité de l'Église à l'endroit du théâtre<sup>25</sup>. La célébration eucharistique, comme le perçoit très justement Mallarmé, exclut toute logique d'ordre mimétique, proposant une forme tout autre de présence.

En matière d'homilétique, les choses sont très simples. Le souci que la chaire ne se transforme pas en estrade théâtrale, et le prédicateur en comédien, est un lieu commun moral, dans la deuxième partie du siècle. L'argument alimente ainsi la réprobation de La Bruyère, tout au long du chapitre des *Caractères* qu'il consacre à la Chaire. Bossuet partage évidemment cette conviction, mais il en fait ressortir les fondements plus essentiels, et la portée théologique. Ce n'est pas seulement par décence que le prédicateur doit se garder des formes théâtrales, mais surtout parce qu'il importe qu'il ne fasse pas obstacle : il est indispensable qu'il s'estompe, qu'il s'évanouisse, car de fait il n'est pas le prédicateur et n'en tient la place que de façon transitoire. Le prédicateur n'est pas celui qui fait la prédication :

On parle dans la chaire, la prédication se fait dans le cœur.<sup>26</sup>

La prédication est en réalité un événement tacite; la chaire de la parole est paradoxalement un lieu de silence. Dans la lignée de saint Augustin, et de ses réflexions du *De Magistro*, Bossuet est bien conscient que celui qui prêche, au sens plein du terme, est un maître intérieur. Aucun homme n'est capable, par les mots qu'il profère, d'infléchir une volonté d'entraîner une adhésion. Ce qui est vrai, selon saint Augustin, de toute forme d'enseignement, l'est éminemment dans le débat suprême, celui qui engage la conversion. L'orateur n'a aucune maîtrise, aucune prise même, sur un consentement qui s'opère en un autre forum. Il n'est donc pas le véritable prédicateur, le "maître" qui s'adresse à la volonté.

C'est à ce point qu'est consacré le dernier développement du sermon pour la profession de Mme de la Vallière (4 juin 1675) :

<sup>23</sup>. *Lecture de Mallarmé*, p. 304.

<sup>24</sup>. *De même*, OC II, p. 243-244.

<sup>25</sup>. Sur ce point spécifique, on peut se référer à notre étude, *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*. (H. Champion, "Lumière classique" n°17, 1997), et plus précisément aux pages 62-70 : aspects religieux de la question du comédien.

<sup>26</sup>. SPD, p. 631 — traduction de saint Augustin : "Sonus verborum [nostrorum] aures percutit, magister intus est." (*In Epist. Joan., tract. III, n. 13*).

Ne songez point au prédicateur qui vous a parlé, ni s'il a bien dit, ni s'il a mal dit : qu'importe qu'ait dit un homme mortel ! Il y a un prédicateur invisible qui prêche dans le fond des cœurs; et le prédicateur et les auditeurs doivent *écouter* celui-là. C'est lui qui parle intérieurement à celui qui parle au-dehors, et c'est lui que doivent entendre au-dedans du cœur tous ceux *qui prêtent l'oreille aux discours sacrés*. Le prédicateur qui parle au-dehors ne fait qu'un seul sermon pour tout un grand peuple; mais le prédicateur du dedans, je veux dire le Saint-Esprit, fait autant de prédications différentes qu'il y a de personnes dans un auditoire, car il parle à chacun en particulier, et lui applique selon ses besoins la parole de vie éternelle. Écoutez-le donc, Chrétiens; laissez-le remuer au fond de vos cœurs ce secret principe de l'amour de Dieu.<sup>27</sup>

La confrontation de deux prédicateurs — celui qui parle au-dedans, celui qui parle au-dehors — n'en laisse de fait subsister qu'un seul. Le prédicateur invisible s'adresse à tous les auditeurs du sermon, y compris à la personne qui pourrait sembler extérieurement en être l'origine et qui n'est, dans cette perspective, qu'un auditeur parmi d'autres de cette voix silencieuse, la seule véritable. Les “discours sacrés”, prononcés dans la chaire, ne sont pas dotés de toutes les prérogatives d'un discours humain. ils ne possèdent pas en eux-mêmes, intrinsèquement, le sens, et ils ne méritent pas une pleine attention : ils ne sont pas l'objet ultime de l'audition. L'expression bien commune à laquelle recourt Bossuet prend alors une valeur nouvelle. On n'a pas vraiment à les *écouter*, mais seulement à leur *prêter* l'oreille. On les traverse pour entendre, au-delà d'eux, un autre discours, qui résonne en un autre lieu, et qui, lui, porte vraiment le sens.

Cette conception mystique du sermon (que développe notamment Bossuet dans son sermon de 1661 sur la parole de Dieu) a pour conséquence immédiate d'inverser le rapport de prédication, la relation entre auditeurs et prédicateur :

C'est aux auditeurs de faire les prédicateurs. Ce ne sont pas les prédicateurs qui se font eux-mêmes.<sup>28</sup>

La capacité qu'a un auditeur de se rendre attentif à la parole intérieure conditionne l'éventualité que le prédicateur s'en fasse le vecteur. Loin d'une situation d'enseignement, ou de transmission, le sermon, tel que l'envisage ici Bossuet, n'est qu'une occasion offerte à un auditoire de donner passage au Verbe. Il en découle un certain aléa de la parole humaine. Elle n'est pas maîtrisée par celui qui la tient, puisqu'elle dépend d'une intervention divine, d'un surgissement.

On ne peut la forcer, dit un excellent prédicateur [i.e. st Pierre Chrysologue]; il faut qu'elle se donne elle-même [...] Dieu n'a pas résolu de parler toujours quand il plaira à l'homme de lui commander.<sup>29</sup>

La parole advient, indépendamment de ceux qui en sont les organes passifs.

Dieu parle en fait par son silence. Il s'adresse à l'âme dans un contact ineffable et tacite, la prédication humaine n'étant — pour reprendre la belle formule de J.-P. Landry — qu'un “palliatif inventé pour compenser la surdité spirituelle de l'humanité”<sup>30</sup>. Elle n'est que l'enveloppe apparente d'une autre parole, essentielle et silencieuse. Qu'il soit absolument besoin d'un Autre qui parle, d'une puissance surnaturelle qui donne efficace aux discours, les sermons de Bossuet l'attestent en permanence. L'invocation à l'Esprit, dans le premier exorde du sermon sur “le mauvais Riche”, en est une affirmation solennelle.

Venez donc, ô divin Esprit, sans lequel toutes nos pensées sont sans force et toutes nos paroles sans poids, donnez efficace à ce discours...<sup>31</sup>

27. *Œuvres oratoires* (éd. Lebarq, revue par Ch. Urbain et E. Lévesque), t. VI, pp. 56-57 — je souligne.

28. SPD, p. 628.

29. SPD, p. 628 (citation de saint Pierre Chrysologue : Sermon LXXXVI)

30. J. P. Landry, “Théorie et pratique de la prédication dans *Le Carême du Louvre*”, *Littératures classiques* (46), automne 2002, p. 20.

31. “Sermon du mauvais Riche”, in Bossuet, *Le Carême du Louvre*, éd. C. Cagnat, p. 92.

Tout concourt en fait, selon cet idéal, à rechercher et à affirmer l'absence réelle du prédicateur. Le sermon "sur la Prédication évangélique" du Carême du Louvre s'achève sur un effacement symbolique de celui qui vient, conformément aux usages de l'époque, d'inaugurer sa station de Carême par une mise au point programmatique.

C'est Dieu qui doit parler [...] Que l'homme n'y paraisse pas, afin que Dieu y parlant tout seul...<sup>32</sup>

"O Dieu", implore l'orateur quelques lignes auparavant, "donnez efficace à *votre* parole"<sup>33</sup>. La prière exprime clairement que le ministère de la parole est celui d'une autre parole, non pas celle du prédicateur.

Cet idéal est de nature essentiellement religieuse. Mais il engage aussi une profession de foi en la parole, en ses capacités de conduire au-delà d'elle-même. N'en trouverait-on pas une nouvelle formulation dans la célèbre demande mallarméenne d'une "disparition élocutoire" ?

L'œuvre pure implique la disparition élocutoire du poète, qui cède l'initiative aux mots...<sup>34</sup>

Céder l'initiative, s'absenter comme sujet, dans un abandon absolu du fantasme de maîtrise : plutôt que la maîtrise du langage célébrée par Valéry, je verrais dans la prédication de Bossuet, en tout cas lorsqu'elle s'élève à la hauteur de son idéal, la disparition élocutoire du prédicateur.

## CONCLUSION

À la fin du XIXe siècle, Mallarmé trouvait dans la liturgie catholique et dans l'événement de la messe le modèle et l'inspiration d'une cérémonie nouvelle, totale, apte à refonder la cité moderne, dont le poète serait le célébrant. Il s'agit, pour celui-ci, de récupérer, au profit de l'humanité, un bien commun confisqué par la religion<sup>35</sup>. Pour esquisser cette cérémonie de l'avenir, Bertrand Marchal évoque le "modèle imaginaire d'une liturgie poétique de l'absence résumée dans le geste d'une élévation fictive"<sup>36</sup>. La référence est bien entendu eucharistique.

Les deux écrivains s'entendent en fait sur le *mystère*. C'est à cette notion qu'ils recourent pour désigner la mission qu'ils se reconnaissent. La prédication, pour Bossuet, n'est pas une communication, mais un mystère. "Les prédicateurs de l'Évangile", affirme-t-il solennellement, montent en chaire "pour y célébrer un mystère"<sup>37</sup>. Quant à Mallarmé, deux ans avant sa mort, il intitule un texte théorique *Le Mystère dans les lettres* (1er sept. 1896) — texte polémique, en réponse à une attaque du jeune Marcel Proust, et où il apparaît le plus clairement combien sa poétique rejoint une "théologie des Lettres"<sup>38</sup>. Mais cette théologie des lettres est en l'occurrence bien peu tournée vers une transcendance divine. Tout au contraire. Pour Mallarmé, le Mystère dans les Lettres est un mystère proprement humain. La *magnification symbolique de la lettre* est même chez le poète une manière de matérialisme<sup>39</sup>,

<sup>32</sup>. "Sermon sur la Prédication évangélique", *ibid.* p. 90 (péroraison).

<sup>33</sup>. *Ibid.* — je souligne.

<sup>34</sup>. *Crise de vers*, OC II, p. 211.

<sup>35</sup>. C'est à cette perspective que conduit *De même*, troisième des textes réunis sous le titre d'*Offices*, dans le recueil *Divagations* (Mallarmé, *Œuvres complètes* II, Pléiade, 2003, p. 242 sq.). Voir sur ce texte les analyses de B. Marchal, *La Religion de Mallarmé*, Corti, 1988 (notamment p. 297).

<sup>36</sup>. *Religion de Mallarmé*, p. 293

<sup>37</sup>. SPD, p. 625.

<sup>38</sup>. L'expression figure, sous la plume de Mallarmé lui-même, qui évoque, dans un texte tardif, "l'ébahissement contemporain peu au fait de ce qui s'appellerait bien la théologie des Lettres." ([sur le vers], 1895, OC II, p. 475).

<sup>39</sup>. La formule "magnification symbolique de la lettre" est encore empruntée à B. Marchal, qui poursuit : "La rêverie sur la lettre a quelque chose d'une physique atomiste, et matérialiste, de l'imaginaire — les dieux ne sont

une façon de nier l'esprit (à l'inverse exactement du christianisme qui, à la suite de saint Paul, tient que la lettre tue tandis que l'esprit donne vie<sup>40</sup>). La conclusion du *Mystère dans les Lettres*, sans aucune forme d'ambiguïté, congédie ainsi la préoccupation religieuse, en une formule définitive : "rien au-delà"<sup>41</sup>.

Il faut donc arrêter à ce point, entre les deux œuvres, une association dont le seul objet est de souligner ce partage : l'idée commune d'une parole à la fois essentielle et vide, essentielle précisément par sa vacuité.

Le Poète, comme le Prédicateur sacré, conscients l'un et l'autre des implications ultimes de leur parole, partagent une même horreur devant tous les affadissements de la communication, devant une circulation quasi monétaire du discours (pour prendre la métaphore mallarméenne). Ils professent un même mépris pour le verbiage, la complaisance futile dans les mots — toutes préoccupations qui caractérisent selon eux une pratique pauvrement littéraire. Bossuet rejette une prédication qui relèverait de la conversation, qui s'apparenterait à un *entretien*, "indifférent" ou dans le meilleur des cas "agréable"<sup>42</sup>. Il en vient ainsi à opposer radicalement deux paroles : une parole de "commerce", qui trouve son usage "dans les affaires humaines" et une parole qui, de façon stupéfiante, se révèle un "instrument de la grâce"<sup>43</sup>. Que la *parole* ait été choisie par Jésus-Christ pour être "l'organe universel de son saint Esprit"<sup>44</sup>, que la foi — comme le soutient saint Paul (*Fides ex auditu* - Rom. X, 17) — soit transmise par le canal d'une annonce verbale, cela reste pour l'orateur sacré un objet d'étonnement et d'admiration continuels; cela fait de sa parole, une parole proprement *sacramentelle*.

Mallarmé exprime parallèlement son "effroi de fournir au bavardage"<sup>45</sup>. Et de façon très analogue, le poète formule, dans "Crise de vers", son désir de séparer "le double état de la parole, brut ou immédiat ici, là essentiel" : il se dresse contre un emploi dégradé du verbe, contre "l'universel reportage dont, la littérature exceptée, participe tout entre les genres d'écrits contemporains"; il ambitionne un dire qui aille "au contraire d'une fonction de numéraire facile et représentatif"<sup>46</sup>.

Au nom de théologies voisines (quoiqu'antagonistes) le poète et le prédicateur sont conduits l'un et l'autre au service d'une parole qu'ils veulent essentielle, mais que l'un et l'autre, conjointement, reconnaissent vide : une parole essentielle et vide, qui vaut précisément et seulement par le vide qu'elle instaure. C'est en cela que le vide de l'arche évoqué par Valéry avec une certaine commisération, correspond non pas à une détérioration de l'œuvre, mais à sa pleine ambition. Cette double postulation paradoxale, cette linguistique

---

après tout que des agrégats de lettres..." La conséquence ultime de ces théories n'est évidemment pas très *catholique* : "Retrouver l'initiative de la lettre, dans ces conditions, c'est prendre tout bonnement conscience de la divinité de l'homme, de la divinité — au sens mallarméen du mot — d'une humanité qui est à l'origine de tous les dieux." (*La Religion de Mallarmé*, p. 484).

<sup>40</sup>. 2 Cor. III, 6

<sup>41</sup>. C'est, pour Mallarmé, le terme du véritable acte de lire : "...indéfectiblement le blanc revient, tout à l'heure gratuit, certain maintenant, pour conclure que rien au-delà et authentifier le silence —" (*Le Mystère dans les Lettres*, OC II, p. 234).

<sup>42</sup>. Le Sermon sur la Prédication évangélique, dans le Carême du Louvre, stigmatise les hommes du monde, qui "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." (éd. C. Cagnat, p. 86 - je souligne)

<sup>43</sup>. *Ibid.* p. 86.

<sup>44</sup>. *Ibid.* p. 87.

<sup>45</sup>. *Le Mystère dans les Lettres*, OC II, p. 232.

<sup>46</sup>. *Crise de vers*, OC II, p. 212-213.

dont le modèle est exactement eucharistique, est ce qui autoriserait selon moi à déceler entre Bossuet et Mallarmé, un compagnonnage théologique.

*Laurent THIROUIN*

Université Lyon 2