
Théologiens radicaux, théologies radicales?

Autour des pratiques d'écritures de théologiens francophones
de la fin du XVII^e siècle

Jean-Pascal Gay



Édition électronique

URL : <http://assr.revues.org/22169>

DOI : 10.4000/assr.22169

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2010

Pagination : 77-98

ISBN : 978-2-7132-2254-2

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Pascal Gay, « Théologiens radicaux, théologies radicales? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 150 | avril-juin 2010, mis en ligne le 16 septembre 2010, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://assr.revues.org/22169> ; DOI : 10.4000/assr.22169

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Archives de sciences sociales des religions

Jean-Pascal Gay

Théologiens radicaux, théologies radicales ?

Autour des pratiques d'écritures de théologiens francophones de la fin du XVII^e siècle

Il existe, de quelque manière, au XVII^e siècle, une inévidence de la *théo-logie*, du moins un mélange d'évidence, notamment institutionnelle, et d'inévidence portant sur le statut des discours, qui rend nécessaire à l'historien d'en oublier justement l'évidence, au risque, sinon, de ne penser l'écriture théologique qu'à partir d'un paradigme institutionnel qui en cache les variations et leur signification sociale ou ecclésiale. Le débat, à l'intérieur du monde théologien, sur l'importance relative des théologies positives et scolastiques atteste cette inévidence (Turmel, 1906 ; Quantin 1999 : 103-111). Le trouble qui l'accompagne sur les formes et la méthode, et sur l'idée-même de doctrine, traduit aussi un trouble sur la place des autorités et sur celle de l'activité théologique dans la culture du catholicisme confessionnalisé. Postuler l'inévidence de l'objet théologique permet alors d'interroger de manière plus générale sa place dans les reconfigurations des savoirs et des discours à l'époque moderne, et singulièrement au XVII^e siècle.

S'il n'y a pas d'évidence de la théologie, il y a peut-être, par contre, une évidence du théologien. L'existence d'un corps et de pratiques, hérités et largement déterminés, et incarnés institutionnellement, donne au théologien une position sociale identifiable indépendamment de ses variations (Grès-Gayer, 1991, 2002). Cependant, ce corps et ces pratiques sont articulés autour de la transmission et de la construction d'un savoir, même si toutes deux font l'objet de débats. De plus, la diversité des rapports au corps et de l'exercice des fonctions, notamment entre enseignant et non-enseignant, rend malaisée la définition de soi comme théologien. La pratique de l'enseignement semble déterminante mais n'est pas un identifiant unique et absolu : on verra que des individus en situation de ne plus enseigner continuent non seulement à se définir comme théologiens, mais encore à être regardés et adressés comme théologiens. De ce point de vue, d'ailleurs, la distinction du théologien se fait probablement par la reconnaissance de la situation d'autorité dans le champ des savoirs religieux et en particulier

par la reconnaissance de la possibilité de recourir à l'expertise du théologien¹. En tous cas, il n'apparaît pas absolument que la publication de textes répondant aux canons de la transmission doctrinale soit le cœur de l'activité théologique. Dans le cas de la Compagnie de Jésus, un grand nombre des jésuites identifiés comme théologiens dans les catalogues de personnel n'ont pas laissé de texte.

Le postulat duquel on voudrait partir ici est que, dans la mesure où ce trouble sur le statut social et ecclésial du théologien est largement lié à la transformation des rapports aux autorités et aux évolutions des configurations sociopolitiques des discours et des savoirs, interroger les pratiques d'écriture des théologiens permet de revenir au cœur de ces évolutions et d'essayer de les comprendre. Ces pratiques d'écritures sont en elles-mêmes des sources qui permettent d'en faire l'histoire.

Pourquoi, alors, le faire en s'intéressant à des théologiens radicaux ? D'une part, parce que les radicalismes religieux interrogent et mettent en critique la place du savoir éminemment institutionnalisé que constitue la théologie. D'autre part, parce que les auteurs religieux radicaux présentent souvent plus d'originalité dans leurs pratiques d'écriture. Enfin, du point de vue de la compréhension du radicalisme religieux, le passage par le rapport, qu'on ne doit pas supposer d'emblée conflictuel, avec l'écriture théologique, comme écriture institutionnellement surdéterminée, permet aussi d'interroger les phénomènes sociaux et ecclésiaux dans lesquels il s'inscrit. On propose de le faire ici en se concentrant à la fois sur les genres pratiqués, sur les formes de l'écriture théologique et sur la question de la publicité, ainsi que sur le rapport à l'écriture polémique, au cœur des controverses doctrinales qui modifient profondément l'espace social et institutionnel des discours religieux.

L'article se limite à l'étude d'un petit nombre de théologiens identifiables comme radicaux, quoique de manières différentes, qui tous ont écrit à un moment ou à un autre de leur itinéraire au tournant des années 1680-1710. Ils ne représentent pas l'ensemble des théologiens radicaux de cette période charnière, mais il s'agit d'individus relativement connus, et dont le rôle institutionnel a été suffisamment important pour qu'on puisse supposer que leur pratique est significative d'un rapport au discours institutionnellement circonscrit de la théologie. Par ailleurs, ils ont laissé une trace dans la mémoire des affrontements internes au catholicisme moderne :

- Bon de Merbes (1598-1684) appartient à la génération la plus ancienne. Il commence sa carrière ecclésiastique à l'Oratoire, en 1630, qu'il quitte en 1643. Il enseigne un temps la rhétorique au Collège de Navarre avant de devenir principal du collège de Montdidier. Il termine sa carrière au service de l'archevêque de Reims, Charles-

1. Ici, il nous semble essentiel d'aborder l'objet historique que constitue la théologie comme un champ. Voir, sur ce point, les remarques importantes de T. Howland Sanks à propos de la théologie contemporaine (2007).

Maurice Le Tellier, à la demande duquel il compose une *Summa Christiana*, perçue au XVIII^e siècle comme un des textes fondateurs du rigorisme théologique² (DTC, X-1 : 570-571, DPR : 734).

- Louis Habert (1635-1718), docteur de Sorbonne en 1668, est employé par Colbert, à Luçon, avant de passer au service d'Hippolyte de Béthune, à Verdun où il est le premier directeur du séminaire de ce dernier. Il y enseigne la théologie et l'Écriture sainte et compose les *Petits et Grand catéchisme du diocèse de Verdun* (1691), le *Rituel de Verdun* (1691), ainsi qu'une *Méthode pour administrer utilement les sacrements*, plus connue sous le titre de *Pratique de Verdun* (1697). Appelé à Châlons par Noailles, il y publie ses cours dans une *Theologia dogmatica et moralis* dont l'édition s'étale de 1709 à 1712. Elle est, dans les années suivantes, l'objet d'une polémique publique et accusée de jansénisme. Menacé d'une condamnation romaine, Habert adoucit son texte mais il est attaqué par les jansénistes et, notamment, par Nicolas Petitpied. Il est, enfin, celui qui conseille l'acceptation en Sorbonne de la bulle *Unigenitus*, en précisant que l'enregistrement ne suppose ni acceptation ni approbation, ce qui lui vaut l'exil. À tout prendre, Habert est le moins clairement identifiable comme radical, du moins plutôt la radicalité de son positionnement varie-t-elle dans le temps (DTC, VI : 2013-16, DPR : 499).

- Gabriel Gerberon (1628-1711), Principal, à dix-neuf ans, du collège de Saint-Calais, il devient ensuite bénédictin à Saint-Mélaine de Rennes. Il enseigne la rhétorique, la philosophie et la théologie, en divers monastères. Des plaintes sur son enseignement le conduisent en exil à l'abbaye de la Couture du Mans, et passe ensuite dans plusieurs monastères. Son jansénisme affiché lui vaut un nouvel exil au prieuré d'Argenteuil, puis à Corbie, en 1675. Il est arrêté, en 1682, dans le cadre des disputes autour de la régale. Il fuit à Amiens, puis aux Pays-Bas. Après avoir quitté l'habit monastique, il se fait recevoir, en 1689, comme bourgeois de Rotterdam. En 1690, il est à Bruxelles où il est arrêté sur ordre de l'évêque de Malines et renvoyé à ses supérieurs. Enfermé à la citadelle d'Amiens, il y demeure jusqu'en 1707. Transféré ensuite à Vincennes, il en sort en 1710 (Lenain, 1997, DPR : 446-447).

- Jean Grancolas (1660-1732), docteur en 1685, chapelain du duc d'Orléans dont il prononce l'oraison funèbre, il est l'auteur de nombreux traités de sacramentaire, dont, notamment, des traités historiques sur l'antiquité des cérémonies des sacrements comme *De l'intinction ou de la coutume de tremper le pain consacré dans le vin* (1692) dans lesquels il combat le quietisme et développe une théologie de la grâce qui le rapproche des jansénistes. Il est, enfin, l'auteur d'une *Science des confesseurs ou la manière d'administrer le sacrement* relativement polémique. C'est d'abord par ses positions théologiques qu'il apparaît comme radical (DTC, VI : 1692-93).

- Nicolas Petitpied (le jeune) (1665-1747), docteur de Sorbonne en 1692, professeur d'Écriture sainte en 1701, il est surtout le casuiste de Port-Royal et l'un des signataires du Cas de conscience. Exilé à Beaune, il rejoint Quesnel en exil en 1706. Adversaire acharné de l'*Unigenitus*, il peut cependant rentrer en France sous la régence, avant d'être à nouveau exilé à Issoudun. Après avoir signé un nouvel appel, il se réfugie en Hollande et ne revient qu'en 1734. Il est l'auteur de plusieurs mandements d'évêques opposants à la Bulle et notamment de ceux de M. de Lorraine, évêque de Bayeux et de Bossuet, évêque de Troyes (DTC, XII-2 : 1348-1351, DPR : 821).

2. Sur la place de la *Summa Christiana* dans la constitution du rigorisme italien et d'une mémoire historique du rigorisme européen, voir J.-L. Quantin, 2003.

Ce petit groupe, on le voit, est hétérogène. On constate cependant, de prime abord, quelques marqueurs communs de radicalité : l'inscription dans des réseaux intellectuels radicaux, une certaine marginalité institutionnelle et, à l'exception de Grancolas, l'expérience commune de l'exil.

Doctrine, théologie et radicalisme

Si l'on s'intéresse maintenant aux textes produits par ces auteurs, une des premières choses qui apparaît est la difficulté de l'expression du radicalisme dans les formes traditionnelles de l'exposition doctrinale, et, en particulier, dans la composition d'une théologie complète sous forme de somme. Même les textes qui font exception à cette règle sont significatifs du point de vue de cette tension entre radicalisme, d'une part, et norme et marqueurs doctrinaux, d'autre part. Si l'œuvre qui couronne la carrière de Bon de Merbes se présente sous la forme d'une *Summa Christiana* (1683), d'ailleurs éditée en *in-folio*, elle présente des écarts clairs par rapport à la norme théologique du temps. Merbes s'y révèle, notamment sur les questions de théologie morale, en théologien doublement radical. Son radicalisme est, d'abord, une revendication exacerbée de la nécessité d'un retour aux sources de la théologie qui se résout presque en réduction à la seule théologie positive³. Par ailleurs, ses conclusions vont plus loin que celles des premiers rigoristes et, en particulier, que celles de Jacques de Sainte-Beuve ou encore de François Genet. Ainsi, ses résolutions de morale pratique sont fortement ancrées dans la polémique qui s'est développée autour de la « morale relâchée », depuis les années 1640. Quand il entre dans le détail des cas, c'est justement pour y faire entrer la sévérité : il évoque ainsi des cas tirés de la tradition classique que d'autres auteurs ne corrigent pas. L'accent général de sa *Summa* est très hostile à toute indulgence morale. Merbes consacre une longue question au péché de présomption vis-à-vis de la miséricorde de Dieu⁴. Parfois même, ses résolutions peuvent véritablement être dites extrêmes ; J.-L. Quantin (2003) relève ainsi sa position sur le péché d'habitude : il affirme que les rechutes, même occasionnelles, sont toujours une preuve du défaut de conversion et, par conséquent, une raison de ne pas absoudre le pénitent.

Merbes pourrait donc apparaître, en première approche, comme exemplaire du succès de la transposition d'un radicalisme religieux en théologie. Cependant, deux raisons empêchent de l'affirmer : la première est que l'ouvrage est peu diffusé et ne connaît de succès que dans le deuxième quart du XVIII^e siècle, lorsque

3. « Tametsi recentiores quidam scripserint, eas quae circa fidem emergunt difficultates a veteribus hauriendas, quae vero circa mores homine Christiano dignos a novitiis scriptoribus : Respondeo tamen teneri quemlibet Christianum amplecti sanctorum Patrum doctrinam *tam in fide quam morum disciplina* », t. 1, pp. 14-15.

4. T. 1, pars 1, qu. 19, pp. 101-104.

les rigoristes italiens, à l'exemple de Daniele Concina, vont construire leur généalogie et reconnaître dans la génération des théologiens gallicans, dont Merbes, une étape décisive de l'histoire du mouvement. La seconde est que le texte de Merbes, au-delà de ses conclusions, est aussi peu conforme aux normes du genre théologique sur les matières de morale. Dans la première partie de son ouvrage, Merbes affronte les questions de théologie fondamentale et, en particulier, le problème essentiel du probabilisme. Dans la question 26, il se demande s'il peut exister une probabilité qui fonde une règle morale certaine, pour affirmer immédiatement que ce ne peut être le cas et, sans même chercher à avancer un argument théologique, il applique à la probabilité un passage de Plaute sur les femmes impudentes, tiré du *Miles Gloriosus*. Il ajoute que ce passage s'applique bien à la probabilité quand on voit les fruits malades qui en sortent. Dans une allusion à la subtilité des probabilistes, dont les astuces sont celles des femmes dont parle Plaute, il ajoute cette précision « *ut loquitur Comicus* » qui prend alors un relief tout particulier. Au sein d'un raisonnement qui refuse consciemment l'argumentation théologique, ce « *ut loquitur Comicus* » renvoie la manière qu'a Merbes d'utiliser Plaute à celle qu'a Thomas d'Aquin d'évoquer Aristote. À l'invocation du « Philosophe » répond celle du « Comique » dans ce qui devient alors une parodie de discours théologique dont l'efficacité, consciemment recherchée par l'auteur, est effectivement dans son caractère parodique.

C'est que, de fait, les genres légitimes de l'expression doctrinale semblent peu adéquats à l'expression du radicalisme théologique. La comparaison des différents ouvrages de Louis Habert est, ici, particulièrement éclairante. Dans la préface de la *Pratique de Verdun* (1687), sa critique de l'indulgence en théologie morale est souvent rigoureuse. Son portrait du bon confesseur renvoie cette dernière à quelque chose d'immoral chez le confesseur lui-même :

« La quatrième qualité du Confesseur est le zèle, et une pure intention qui consiste dans un désir sincère de sauver les âmes et de prendre toute la peine pour les faire avancer dans la pratique de la vertu. Cette disposition exclut 1. tout motif d'intérêt, parce que les présens reçus aveuglent les sages, encore plus que le désir d'en recevoir ; C'est ce qui fait qu'on n'ose dire la vérité aux pénitens crainte de les choquer et de les éloigner de son Confessionnal, afin de les attirer, on embrasse les opinions les plus larges, et les plus conformes aux inclinations corrompues, ce que le prophète appelle *mettre des Coussins sous les coudes des Pécheurs*. Elle exclut 2. la vanité et l'estime de soy-même qui cause de semblables désordres que le motif d'intérêt : C'est de là que naissent ces emprèssemens d'avoir beaucoup de pénitens, la jalousie quand les autres en ont d'avantage (...) »

Le ton et les affirmations sont souvent vigoureux dans ce premier texte de 1687. À partir de 1708, assez tardivement donc, il commence à donner au public un texte qui s'approche d'une somme de théologie, même s'il demeure essentiellement la publication d'un cours *ad usum seminarii*. Cette *Theologia dogmatica et moralis* (1708), est intéressante à deux égards. Tout d'abord parce que, s'il affirme souvent brutalement des convictions strictes en morale fondamentale ou sur les cas mis en lumière dans le cadre de la polémique autour de la « morale

relâchée » depuis 1642, ses conclusions sur bien des cas sont peu éloignées des conclusions de la casuistique classique qu'il critique pourtant violemment et explicitement. Ici, le texte est traversé par une tension entre l'affirmation de convictions radicales et une pratique théologique qui n'est pas absolument compatible avec l'affirmation de ces convictions. Par ailleurs, et c'est le second point d'intérêt du texte, cette proximité de conclusions avec la casuistique classique repose sur l'acceptation des formes du questionnement et de l'énonciation de la tradition théologique. Amené souvent à discuter les positions des casuistes classiques, Habert conclut parfois contre eux mais parfois avec eux – et quelquefois même avec les auteurs dénoncés comme scandaleux par la tradition polémique –, mais conclut la plupart du temps dans leurs termes. Ici, très clairement, comme chez d'autres auteurs, par exemple François Genet (1676), la difficulté à transcrire en théologie des convictions radicales s'explique d'abord par la force du cadre doctrinal qui légitime le discours comme théologie.

C'est certainement la raison majeure pour laquelle le genre de la somme n'est guère pratiqué par nos auteurs : Gerberon, Grancolas, Petitpied ne le pratiquent pas. Ce dernier, quoique casuiste, semble préférer la simple collection de cas à un exposé plus général. Du coup, au contraire, les genres pratiques se révèlent pour eux l'alternative la plus fructueuse pour affirmer des convictions radicales sans que l'entrée dans les normes de l'énonciation doctrinale oblige à les nuancer : La *Pratique de Verdun*, d'Habert, ou la *Science des confesseurs*, de Grancolas (1696), relèvent parfaitement de cette logique. Les textes jouent d'ailleurs de l'ambiguïté de positionnement qu'introduit le fait de composer une théologie de niveau intermédiaire. On se rend compte que ces textes fonctionnent, surtout, sur une forme de sélectivité qui permet de développer des points idéologiquement majeurs en évitant les questions qui amènent des conclusions peu compatibles avec l'*agenda* idéologique à l'œuvre dans le texte. C'est ainsi, par exemple, que la *Pratique de Verdun*, en affirmant n'être qu'un manuel pour guider le confesseur, entre à plusieurs occasions dans le détail de certains problèmes théologiques : Habert y propose un assez long raisonnement par l'absurde pour démontrer l'invalidité de la doctrine attritionniste. Grancolas, de même, annonce sans surprise son intention de ne résoudre les cas que par les Pères et les Conciles et laisse « à d'autre gens d'un plus grand loisir à marquer ce qui pourroit être spéculatif dans la morale que Jésus-Christ nous a enseignée et que l'Eglise a prescrit à ses enfans ». Pour autant, la *Science des Confesseurs* n'exclut pas la morale fondamentale : Grancolas en traite, au contraire, sur un ton de polémique violente contre « les Casuistes ». Il s'intéresse en particulier aux péchés d'ignorance qui, au moment de l'écriture de la *Science des confesseurs*, est au cœur des derniers échos de la grande querelle autour de la morale qui a traversé le XVII^e siècle, concernant la question du péché philosophique (Jacques, 1976 : 481 sq.) :

« L'ignorance peut se considérer ou à l'égard des péchez que l'on commet sans les connoître, et à l'égard de ceux que l'on a déjà commis sans penser mal faire. Voicy

ce qu'en disent les Casuistes. (...) A l'égard des péchez que l'on n'a pas connus quand on les a commis, Sanchez et autres prétendent, que pour pécher ; au moins mortellement ce n'est pas assez de voir le mal que l'on fait et le danger où l'on se met de le faire, mais il faut en avoir une pleine et parfaite connoissance, et outre cela le temps et le moyen d'en délibérer, si on le fera ou ne le fera pas. Mais ce principe est très faux et très dangereux, surtout à l'égard des pécheurs d'habitude ; car les passions et les mauvaises habitudes ostent souvent cette connoissance parfaite, et ces délibérations : et ainsi elles ne seroient point péchez pour lors ; les Loix seroient souvent violées impunément, si ces maximes étoient reçues ; et on en seroit quitte pour dire qu'on n'y pensoit pas pour lors : Il s'ensuivroit de là, que ceux qui ne savent pas que l'Enfer est la peine des péchez mortels, ne seroient pas en danger d'y aller, et en ce cas on feroit mal d'aller prêcher l'Evangile aux Peuples qui n'ont jamais ouï parler de l'Enfer ; comme aussi d'instruire les gens sur les péchez mortels : il vaudroit mieux les laisser dans l'ignorance ; ainsi il ne faudra plus plaindre leur ignorance, ny avertir les Pasteurs de les instruire sur leurs péchez ausquels ils sont sujets. » (*Science des confesseurs*, t. 1, p. 91).

Sans le faire dans le cadre formel qui serait celui d'une théologie en forme, Grancolas rappelle et applique implicitement à l'ensemble des problèmes de morale la maxime augustiniennne selon laquelle « toute ignorance est un péché ou la peine du péché » (*id.* : 94), et il le fait d'une manière qui entre déjà dans le détail du problème théologique qui se pose à lui et qui y mêle en même temps la vigueur polémique. Il débat avec les positions de plusieurs théologiens classiques mais sans entrer dans l'argumentation formelle et scolastique contre leurs arguments. On le voit, la réduction *ad praticam* de la théologie est la condition de possibilité et le moyen du maintien d'une expression théologique radicale.

Diversité des pratiques d'écritures

Quelles sont alors les formes que prend cette expression théologique radicale ? Au genre de la somme, cet échantillon de théologiens radicaux semble préférer le traité théologique sur une question spécifique. C'est le cas, en particulier, pour Jean Grancolas, dont les ouvrages, plus scientifiques que la *Science des Confesseurs*, prennent tous cette forme comme *De l'intinction ou de la coutume de tremper le pain consacré dans le vin* (1692). Avec Grancolas, l'usage de ce genre repose sur les potentialités polémiques qu'il offre, ou plutôt sur sa capacité à relégitimer théologiquement le discours polémique et controversial. Son ouvrage le plus intéressant, de ce point de vue, est *Le quiétisme contraire à la doctrine des sacrements avec l'histoire et la réfutation de cette hérésie* (1695), dans lequel la compétence et l'autorité du liturgiste sont mises au service d'une réfutation du quiétisme, par ailleurs prise dans le jeu politique de l'ensemble des controverses qui agitent alors l'Église de France. De même, la *Tradition de l'Eglise sur le péché originel et sur la réprobation des enfants morts sans baptême* paraît en 1698, c'est-à-dire au moment exact où est attaqué, en France, le *Nodus praedestinationis dissolutus* du Cardinal Sfondrate, et où le réseau quesnellien

essaie de faire fond sur cette offensive pour enregistrer des avancées sur le terrain de la doctrine de la grâce (Blet, 1989 : 61-65).

De fait, au cœur du rapport de ces théologiens à l'écrit, se trouve un rapport original à la pratique polémique qui repose sur une modification des rapports entre polémique et théologie dont ils sont à la fois acteurs et objets. Certains auteurs sont entraînés dans la polémique proprement dite : c'est le cas de Habert, par exemple, accusé de jansénisme après la publication de la théologie morale de Châlons. Cependant, il accepte d'entrer sur le terrain proprement polémique, assumant ainsi le déplacement de public que cela suppose. En même temps, son positionnement polémique ouvre des possibilités théologiques. Ainsi, dans ses apologies (1711), il revient sur des points de théologies qu'il n'a pas pu traiter absolument de la même manière dans sa *Theologia* :

« J'ay parlé dans l'un et dans l'autre [traités de la Grace et des Attributs] avec tant d'égard et de ménagement sur le système de Molina, que j'ay passé même pour son apologiste dans l'esprit de quelques uns des adversaires de ses opinions. Le procédé différent du Dénonciateur à mon égard, ne me fait point repentir d'en avoir usé ainsi, parce que je l'ay fait pour apprendre aux jeunes Ecclésiastiques, pour qui j'ay écrit, à ne pas condamner ce que l'Eglise tolère ou approuve et à considérer comme vrais catholiques ceux qu'elle regarde comme tels. Mais le Dénonciateur en m'accusant de Jansénisme, pour n'avoir pas suivi le Système de Molina, m'oblige de rapporter icy pour ma juste défense, quatre raisons qui m'en ont détourné, elles m'ont paru toutes très importantes. La première est la nouveauté du Système de Molina. La seconde est qu'il flatte trop la raison humaine. La troisième, que ce système ne me paroît que toléré par l'Eglise, et non approuvé. La quatrième est qu'il est moins propre à ramener dans l'Eglise les Protestans et à soumettre les Jansénistes à ses décisions. Au reste je ne prétens point employer ces raisons pour combattre le Système de Molina mais pour me défendre et me justifier de luy avoir préféré celui qui est plus autorisé, plus ancien, et plus commun dans les Ecoles. »

Et il précise plus loin :

« Le système de Molina donne trop à la raison humaine, et par là ne méritoit guères d'être reçu dans la bonne Théologie, où l'autorité doit prédominer. Car il y a cette différence entre la Philosophie et la Théologie, que la Philosophie a pour guide la lumière naturelle et la raison humaine. (...) Il n'en est pas de même de la Théologie. Celle-cy s'élève au dessus de la raison, pour s'attacher uniquement à la parole de Dieu, et c'est sur cette parole comme sur un principe infaillible, quoyque souvent impénétrable à la raison, qu'elle appuie toutes ses décisions. Ce n'est pas que la Théologie n'employe la raison humaine pour préparer les esprits à l'obéissance de la Foy, et pour faire voir que les Mystères de la Religion, loin d'être incroyables, sont fondez sur de puissants motifs de crédibilité, qu'on ne peut se dispenser de les croire dans une extrême imprudence et une espèce de folie. Mais elle ne mesure point la créance des Mystères par la raison humaine, ni par l'évidence, ou l'obscurité des vérités révélées. C'est par la foy que le Théologien décide de tout. »

Le paradoxe ici, du propre aveu d'Habert, est que le genre polémique se trouve plus propre à l'affirmation de convictions théologiques fondamentales qu'un genre plus doctrinal. Et dans l'ensemble, c'est l'intégralité de la pratique

d'écriture de ces théologiens qui semble marquée par un trouble du rapport entre polémique et théologique.

Le cas le plus intéressant à cet égard, ainsi que du point de vue de la diversité des pratiques d'écritures, est celui de Gabriel Gerberon : au moins cent soixante-douze de ses ouvrages sont identifiés, même si lui-même a volontiers brouillé les pistes en en donnant des listes incomplètes (Lenain, 1997). Comme Nicolas Petitpied, dont la foule des écrits passe par tous les genres possibles – traités théologiques en latin, traités en français, textes historiques, lettres, libelles, recueils de pièce –, Gerberon met au service de la défense de l'augustinisme des genres extrêmement différents. On lui doit peu de traités mais ceux que l'on connaît viennent assez tôt dans sa carrière, à un moment où se construisent encore la figure et l'autorité de l'écrivain théologien : *L'Apologia pro Ruperto Abbate Tuitiensi, in qua de Eucharistica veritate* date de 1669. Son édition des œuvres de saint Anselme commence en 1675. On note d'ailleurs que ces textes se rattachent à la tradition proprement bénédictine. Certains sont demeurés manuscrits et ne sont connus que par les exemplaires survivants dans les réseaux monastiques, comme, par exemple, la *Méthode pour se tenir en la présence de Dieu chaque jour de la septmaine prenant NS Jésus Christ sous diverses qualités* de 1688⁵. D'autres traités semblent viser des espaces plus larges, comme le *Jugement du bal et de la Danse*, de 1678. Quelques traités relèvent d'un genre plus directement polémique, comme son *Abailardus redivivus* contre le jésuite Gilles Estrix (1672) ou *Le Catéchisme des Indulgences et du Jubilé* (1675) et, surtout, *La Règle des Mœurs contre les fausses maximes de la Morale corrompuë* (1688).

Gerberon se fait par ailleurs l'historien du mouvement augustinien, en particulier au tournant du siècle, à un moment où le débat sur le jansénisme se focalise, en partie, sur la mémoire des événements des années 1640 et 1650 (Maire, 1998 : 40-47) ; il compose ainsi, en 1676, son *Mémorial Historique de ce qui s'est passé depuis l'année 1647 jusques en 1653 touchant les Cinq Propositions*. Les ouvrages relevant de ce genre se multiplient ensuite avec, en particulier, l'*Histoire abrégée de la paix de l'Eglise*, de 1698, et, la même année, une *Histoire du Formulaire qu'on a fait signer en France et de la Paix que le Pape Clément IX a rendu à cette Église* et, en 1700, une *Histoire générale du Jansénisme*, enrichie de gravures.

Pour ce qui est des écrits les plus immédiatement polémiques, là encore Gerberon semble pratiquer l'ensemble des genres possibles : de *La Fable du Temps. Un Coq Noir qui bat deux Renards* (1674) à des pamphlets en forme de prières. Il pratique deux genres en particulier : celui des lettres, d'une part, dont le destinataire explicite est souvent une femme, et l'entretien, d'autre part, comme c'est le cas pour la *Conférence de Diodore et Théotime* (1697), réponse qu'il donne aux *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, du P. Gabriel Daniel, sur

5. Aujourd'hui conservé à l'abbaye d'Orval.

les *Provinciales* ou pour les *Entretiens de Dieu-Donné et Romain* (1691). Ces *Entretiens* sont présentés par leur auteur, dans l'épître dédicatoire à l'Internonce, comme une réponse à Leidecker et à l'*Esprit de M. Arnaud*, de Jurieu. Cependant, leur objet est plutôt de revenir, sur un mode pédagogique, sur les débats sur la grâce à l'intérieur du catholicisme romain. Ils apparaissent, par ailleurs, comme une traduction du néerlandais. Ce qui est en jeu dans ces textes clairement polémiques est leur rapport aux processus de légitimation de discours para-théologique, c'est-à-dire précisément leur rapport avec la théologie comme discours doctrinal constitué.

La question des langues est révélatrice de la modification des rapports entre polémique et théologique. Au début des *Entretiens de Dieu-Donné et Romain*, Gerberon donne la parole au faux traducteur pour lui faire dire :

« Le traducteur n'a rien à ajouter au dessein de l'Auteur, sinon qu'il a crû qu'il seroit très utile pour les nouveaux Convertis de France, de mettre en François la doctrine de la Grace, qui s'enseigne dans l'Eglise Romaine, pour leur faire connoître qu'on les avoit séduit quand on leur avoit dit que cette Eglise condamnoit ces véritez. Que si cette traduction est libre, et si l'on y a changé ou ajoûté ; ç'a été sans s'éloigner des sentimens de l'Autheur, qui a même permis au Traducteur d'en user avec cette liberté. »

Le texte s'en trouve ainsi fictivement réintégré dans un espace et un genre vernaculaire et légitime qui est, à la fois, celui de la controverse et de la catéchèse. Mais cette réintégration fictive ne cherche pas réellement à masquer son statut de fiction. La polémique ne se déguise pas en discours doctrinalement légitime, elle ne fait que se travestir, en revendiquant sa propre autonomie dans l'espace du discours religieux tout en contestant l'autorité qu'elle recherche.

Les ambiguïtés entretenues par ces auteurs avec la langue latine vont dans le même sens. Chez Gerberon, le latin fonctionne et ne fonctionne pas comme marqueur théologique. Il compose plusieurs textes en français et en latin, en même temps, comme le *Dilemnata Theologica Molinistis ac Jansenistis proposita. Et le même dilemme en Français que la doctrine de la Prédestination et de la grâce efficace est un dogme de foy*, de 1697, ou l'*Occasus Jansenismi ou la décadence du Jansénisme*, de 1700⁶. D'autres textes, dont le contenu proprement théologique est important, sont donnés en français, comme le *Catéchismes des Indulgences et du Jubilé*, la *Règle des Mœurs*, ou les *Traitez Historiques sur la grâce et la Prédestination*, de 1699, quand les *Disquisitiones duae de Gratuita Praedestinatione et de Gratia se ipsa* (1697) le sont en latin. De même, des textes dont le contenu est fortement polémique paraissent directement en latin, comme l'*Abailardus Redivivus* (1672). Ceci ne signifie pas pour autant une indifférence du rapport au latin : ce qui semble signalé ici, c'est bien que c'est *en même temps*, que le latin fonctionne et ne fonctionne pas comme marqueur théologique. La

6. Ces deux textes sont demeurés manuscrits.

versatilité du rapport au latin semble procéder de l'assomption par l'auteur du trouble des rapports entre la théologie comme discours institué et la mise en circulation et en discussion de ce discours par la polémique. C'est alors toute la position de l'auteur théologien qui s'en trouve changée. Gerberon n'est pas du tout un cas isolé : le corpus des ouvrages de Petitpied semble traversé par la même ambiguïté dans le rapport à la langue latine, et le même éclectisme dans le genre.

Or l'éclectisme dans le genre théologique, ou plutôt le trouble entre genres théologiques, para-théologiques et méta-théologiques est à rapprocher de cette ambiguïté dans le rapport à la langue théologique. La comparaison avec la manière dont se positionnent, comme auteurs, les écrivains jésuites est ici éclairante. On observe un mécanisme de différenciation progressive des tâches dans la congrégation jésuite qui touche justement l'écrit (Van Damme, 2005). À Lyon, des auteurs, comme J. Gibalin, L. de Camaret, ou J. Lombard, sont consacrés à la controverse et à la spiritualité pratique, d'autres, comme les PP. Raynaud et Columi, à l'hagiographie et à la théologie positive, d'autres enfin, comme Menestrier et Catrou, à l'histoire profane ou religieuse. Cette différenciation fonctionnelle contraste avec l'indifférenciation pratiquée par les théologiens radicaux et il n'est certainement pas indifférent de remarquer que c'est particulièrement vrai de Petitpied et de Gerberon, c'est-à-dire des deux auteurs le plus clairement et plus constamment identifiables comme radicaux dans notre corpus.

L'auteur, le théologien et leurs publics

Il y a donc une originalité du positionnement de ces théologiens radicaux dans le champ de la production de discours religieux. L'expliquer et la comprendre suppose alors d'interroger cette originalité à partir du discours théologique institutionnellement normé. Or, là encore, le rapport entretenu par les auteurs à l'objet théologique est complexe.

L'autorité du théologien est régulièrement invoquée par la plupart d'entre eux. Les textes de Gerberon mentionnent très souvent, dès le titre, sa qualité de théologien et ce notamment dans ses écrits anonymes. Engagé dans la défense d'un ouvrage de spiritualité aux accents assez clairement jansénistes, c'est comme théologien qu'il s'exprime dans une *Lettre d'un Théologien à M. N. N. touchant la Censure de Monsieur le Cardinal Grimaldi Archevêque d'Aix et l'Arrest du Parlement de Provence contre le Miroir de la Piété Chrétienne* (1678), suivie, quatre mois plus tard, par une *Lettre d'un Théologien à Monsieur l'Archevesque de Reims* (1678). Le recours au pseudonymat n'efface pas cette qualité : Gerberon donne les *Acta Mariae Mercatoris* (1673) sous le nom de Rigberius Theologus Franco Germanus. Certains de ses pseudonymes ont même une fiction de carrière institutionnelle : Ignatius Eyckenbomm est ainsi seulement « bachelier en Sacré Théologie » (*ST Baccalaureus*) au moment des *Algemeen afbeedsel van den*

Triumph ofte den Grooten Catechismus van Pater Hazart (1684). En 1696, le pseudonyme est repris pour les *Adumbrata Ecclesiae Romanae* (1696) et l'auteur est cette fois « théologien » (*Theologus*) ce qui suppose au moins une licence, si ce n'est un doctorat. De manière assez significative, cette qualification de l'auteur comme théologien, est indépendante de la question du genre pratiqué. « G. de L. » auteur des *Entretiens de Dieu-donné et de Romain* est théologien, comme le « Sr. Du Pressigni », auteur des *Méditations Chrétiennes sur la Providence* (1689), est professeur de théologie. En même temps, cette désignation de soi n'a pas le même sens selon les genres dans lesquels elle est pratiquée. Il semble cependant qu'il serait insuffisant de n'y voir qu'un marqueur de légitimité ou une manière de relégitimer théologiquement des genres que le public institutionnel de la théologie ne peut pas regarder comme tels. C'est bien sûr le cas, mais il y a peut-être dans cette affirmation de l'auteur comme théologien, une revendication de la légitimité théologique des autres genres pratiqués. De même qu'il y a dans cette pratique une invocation de l'autorité de la théologie, et un renvoi à l'appartenance de l'auteur au corps constitué des théologiens, il y a aussi un déplacement de la pratique théologique proprement dite et de sa situation dans l'espace des discours religieux.

De fait, si l'on ne fait pas cette hypothèse, le rapport affiché par nos auteurs avec la théologie n'apparaît plus complexe, mais véritablement inconsistent. Ces derniers, en effet, affichent une distance avec les formes ordinaires de la théologie de leur temps. Chez Merbes, le doute sur la légitimité de la théologie n'est jamais explicite mais ses conclusions le laissent transparaître. Son anti-probabilisme, par exemple, est marqué par un refus obstiné de la possibilité même du doute en morale qui sonne presque comme un déni de la légitimité de la théologie. Il affirme ainsi qu'il n'est pas seulement croyable que Dieu, dans sa Providence, puisse vouloir nous faire passer par des voies incertaines et douteuses, nées de l'ignorance des hommes (1683 : 29). De manière générale, les développements sur la théologie morale sont ceux qui sont l'occasion d'une défiance affichée à l'égard de la théologie des générations précédentes. Gerberon, discutant des principes de la morale catholique, écrit, en 1688, dans la *Règle des Mœurs contre les fausses maximes de la Morale corrompue* :

« Ch 8. Que le sentiment des Théologiens et sur tout de ceux qu'on appelle Casuistes n'est pas la règle de nos mœurs.

« (...) Or qui ne sçait que les sentiments des théologiens ne sont pas toujours véritables ; et que n'ayant pas l'avantage d'être infaillibles : il se peut faire qu'ils se trompent, et qu'ils prennent le faux pour le vrai ; et le mal pour le bien.

Lorsqu'ils s'attachent à l'Écriture sainte, et qu'ils se tiennent à la Tradition, ils ne se peuvent égarer, ni égarer personne ; et leurs résolutions sont des règles assurées, parce qu'elles sont établies sur la parole de Dieu, qui ne sçauoit manquer. Mais lors qu'ils ne suivent que leurs propres lumières, le mal peut leur paroître un bien, le bien un mal : de sorte qu'il n'est point sûr de suivre leurs sentimens particuliers.

Leur autorité est alors purement humaine, et S. Augustin nous avertit que l'autorité humaine trompe souvent (...) »

Plusieurs choses méritent d'être notées dans ce passage. L'attaque contre les casuistes n'est en soi guère signifiante, elle s'inscrit dans une tradition polémique déjà ancienne. Cependant, les casuistes sont présentés, ici, comme un groupe particulier à l'intérieur de l'ensemble des théologiens, étendant ainsi l'espace de la suspicion des premiers aux seconds. Par ailleurs, le rappel de la faillibilité des docteurs n'a rien qui puisse surprendre et reste une position théologique parfaitement traditionnelle. En revanche, l'expression selon laquelle « le sentiment des théologiens (...) n'est pas la règle des mœurs » est, elle, plus ambiguë. Prise dans l'absolu, elle demeure, là encore, théologiquement traditionnelle, alors que la tradition casuistique a affirmé, sans rompre sur ce point avec la première scolastique, l'importance du conseil donné par les docteurs dans la construction de la règle morale. Au-delà de leur caractère sommaire, les règles données par Gerberon, pour discerner le bon théologien du mauvais, rejoignent cette tendance, dont on a déjà parlé, à réduire la théologie morale à la théologie positive, au risque de lui enlever ce qu'elle a de théologique, ou du moins d'enlever au théologien le fondement même d'une autorité et d'une expertise qui n'est pas purement et simplement canonique.

En même temps, ce déni du théologique s'accompagne d'un processus de relégitimation théologique, dont la mention de la qualité de théologien. Un des motifs réguliers utilisé par les auteurs consiste à replacer fictivement le texte dans le contexte de l'expertise théologique. En 1714, Petitpied intervient dans les débats qui ont lieu en Sorbonne autour de la bulle *Unigenitus* : sa *Résolution de quelques doutes sur le devoir des Docteurs de Sorbonne, par rapport à l'enregistrement de la Constitution de NSP le pape Clément XI du 8. Septembre 1713* (1714) se veut une démonstration de la nécessité de ne pas enregistrer la bulle de quelque manière que ce soit, même avec des explications. Le texte se présente comme une résolution de cas destinée initialement à des docteurs ayant consulté le casuiste pour résoudre leurs doutes par rapport à la bulle. Il n'en respecte, néanmoins, pas toujours la forme et, à plusieurs occasions, répond à un interlocuteur imaginaire et à ses objections. Pour autant, à plusieurs reprises, il revient sur la nature du texte pour affirmer son caractère de consultation technique. L'avertissement de l'ouvrage est particulièrement éloquent :

« L'Ecrit qu'on donne présentement au Public sur le devoir des Docteurs de Sorbonne par rapport à la Constitution du 8 septembre 1713 a été fait en vue de quelques particuliers, assez éclairés sur les inconvéniens de cette Bulle, mais incertains encore sur le parti qu'ils devoient prendre quand on l'enverroient à la Faculté de Théologie pour en faire l'enregistrement.

On y suppose, ce qu'on a démontré dans un grand nombre d'autres Ecrits, que mettant à part les intentions de N.S. Père le Pape, dont Dieu seul est le juge, les termes de la Constitution pris dans leur sens le plus naturel et le plus conforme à l'usage, renversent les notions communes du Christianisme (...)

C'est ce qu'on tâché de faire dans cet Ecrit, en se bornant à la difficulté telle qu'elle a été proposée par la personne qui consultoit. »

L'auteur ne se contente pas de préciser qu'il s'agit d'une consultation mais que l'objet même de sa démonstration est déterminé par la question posée. Cette fiction de consultation privée, passée dans le public, permet d'ailleurs tout un jeu sur le type de discours tenu dans le texte. Petitpied, dans sa *Lettre à une dame sur l'Excommunication injuste* (1707-1708), utilise la justification d'une consultation privée, mais cette fois non canonique, pour ne pas entrer dans les détails de la question posée. Il écrit : « C'est l'objet qui vous touche présentement : et sur lequel vous me priez de vous expliquer la doctrine de l'Eglise, et de vous donner des principes, sur quoi l'on puisse sûrement régler sa conduite. Je le ferai, Madame, sans entrer dans les procédures canoniques, et de la manière la plus courte et la plus précise qu'il sera possible. » La fiction de la consultation sert de justification au caractère non rigoureusement théologique du texte, tout en préservant la légitimité théologique de l'auteur. Plus même, il semble que parfois un lien direct soit fait entre le caractère initialement privé du texte et sa valeur théologique. La *Règle des Mœurs* de Gerberon (1692), déjà mentionnée, ne se présente pas comme une consultation de cas mais bien comme un traité, et, pourtant, l'auteur choisit de présenter son texte comme initialement réservé à un public restreint et informé :

« Il est vrai qu'il y a plusieurs Auteurs qui ont écrit contre la doctrine de la probabilité, et qui en ont découvert les pernicieuses conséquences ; en faisant voir que si la probabilité est une règle sûre, comme le veulent ces Casuistes, presque tous les crimes sont permis, et on peut violer sans péché et en sûreté de conscience presque toutes les lois divines et humaines.

Mais outre qu'on ne sçauroit trop faire connoître l'illusion de ces maximes qui renversent toute la Morale, on peut dire que nul ne l'a fait d'une manière plus claire et plus solide, que l'auteur de cet écrit.

C'est ce qui a fait juger à quelques uns de ses amis, qui en ont eu une copie, qu'on le devoit rendre public, afin que ceux qui n'aiment pas à se tromper ni à tromper les autres, y voient les règles qu'ils doivent suivre soit pour la conduite des autres, ou pour la leur propre. C'est tout le fruit que l'Auteur en a dû prétendre, et celui que ceux qui ont voulu qu'on le rendît public en espèrent avec la bénédiction de l'Auteur de tout bien. »

Le texte est explicitement référé à un public antérieur à celui de la publication, lequel, cependant, est celui qui juge de sa valeur et de sa légitimité. Le recours à la fiction de l'écrit privé a pour objet d'affirmer l'expertise théologique de l'auteur qui quitte le champ clos de la théologie : ce qui est en jeu n'est pas tant le discours lui-même que la position de l'auteur, question qui porte avec elle celle des publics auxquels s'adressent ces écrits.

La sortie de l'espace du discours proprement théologien n'est pas une évidence et plusieurs auteurs en interrogent la légitimité. Lorsque la théologie de Châlons est mise en cause, en 1711, Habert adopte une stratégie de défense ambiguë proportionnée à la force de son ancrage institutionnel du moment. D'une part, circule une réponse de l'approbateur d'Habert (Pastel, 1711), sous le titre de *Réponse de M. Pastel. Docteur en Théologie de la Maison et Société*

de Sorbonne, et Approbateur de la Théologie de M. Habert, à la Dénonciation de cet Ouvrage (...), laquelle est peut-être de Habert lui-même. Elle justifie la publicité de la prise de parole du théologien par celle d'un dénonciateur qui ne l'est pas :

« Comme les Censeurs des Livres peuvent se tromper dans les jugemens qu'ils en portent, ils doivent s'humilier, et faire un aveu sincère de leur faute, lorsque leurs Supérieurs, qui sont les Juges de la Doctrine, leur font connoître la malheur qu'ils ont eu d'en approuver une mauvaise ; mais ne sont pas obligés d'avoir la même soumission pour des Ecrivains inconnus, qui, quelquefois trop prévenus, ou dépourvus des lumières nécessaires pour juger sainement des sublimes matières de la Théologie, s'imaginent peut-être avec de bonnes intentions trouver l'erreur où elle n'est pas effectivement. »

D'autre part, dans une défense publiée par le même libraire sous son propre nom (Habert, 1711), il s'adresse à un public spécifique qui ne correspond pas à celui des controverses religieuses :

« Si je n'avois écrit que pour les gens habiles, qui entendent les matières de la Grace, je n'aurois pas besoin de défense contre un Libelle qu'on a répandu depuis peu dans Paris, sous le nom de *Dénonciation de la Théologie, etc.* Le seul mépris et l'indignation, avec laquelle ce Libelle a été reçu dans le Public par les Théologiens, et même par ceux qui ont des sentimens les plus modérés sur la Grace, serviroit d'Apologie suffisante pour mon Livre. Et à l'égard des calomnies et des tours envenimés, dont le Dénonciateur s'étudie de noircir ma personne, je me contenterois de pratiquer la Loy de l'Evangile, en priant Dieu pour Luy.

Mais comme je n'ai écrit qu'en faveur de jeunes Ecclésiastiques, dont la simplicité pourroit être surprise par un Libelle où on leur propose avec artifice une Doctrine étrangère sous le nom de la mienne : à qui même le seul nom de *Dénonciation* (quelque irrégulière qu'elle soit d'ailleurs) peut faire impression, sur tout étant portée à un Tribunal aussi respectable, qu'est celui, auquel le Dénonciateur fait semblant de vouloir s'adresser ; j'ay cru qu'il étoit de mon devoir de rassûrer leurs esprits contre ces vaines et fausses accusations, par une juste défense, et de suivre le Dénonciateur par tous les endroits, par où il m'attaque, non pas dans ses tours de malignité et de mauvaise foy ; mais en y substituant toute la simplicité et la modération, qui convient à un Théologien Catholique, sans cependant rien omettre de tout ce qui peut satisfaire le Lecteur le plus préoccupé. »

Plusieurs choses méritent d'être notées dans cet avertissement. Tout d'abord, le dénonciateur est accusé de duplicité sur le destinataire de son ouvrage, qui n'est pas l'autorité épiscopale mais bien le public. D'autre part, le libelle auquel répond Habert a été mal reçu « dans le public par les théologiens ». L'expression est étrange en ce qu'elle fait se rencontrer deux réalités différentes. Elle inclut les théologiens dans le public, dans le même temps où elle leur donne une autorité singulière au sein de ce dernier. Par ailleurs, la réponse est présentée comme destinée au public particulier auquel était déjà adressée la *Theologia dogmatica et moralis*, qui est celui des jeunes ecclésiastiques. C'est d'ailleurs cette destination particulière qui justifie d'entrer dans le détail des points développés par le dénonciateur. Le maintien de la position de théologien de l'auteur passe chez Habert par une dénégation de la véritable nature du public auquel il s'adresse.

Dans le cadre de la même controverse, l'intervention de Petitpied (1712), plus proche du jansénisme, assume la sortie de la théologie vers un espace plus large dans le cadre de la polémique. Évoquant les deux réponses d'Habert et de son approbateur, auquel il reproche d'avoir trop voulu se défendre de l'accusation de jansénisme, il écrit : « Un jeune Docteur de Sorbonne, approbateur de votre livre, l'avoit déjà fait par un Ecrit assaisonné de mille calomnies contre les prétendus Jansénistes. Le public mal satisfait attendoit quelque chose de meilleur. Il étoit donc nécessaire de vous défendre vous-même ». Cette fois, c'est bien d'un public plus large qu'il s'agit et qui est précisément celui de la polémique. Cette différence de rapport, n'est cependant pas tant une différence d'attitude à l'égard de la nature du public qu'à l'égard de sa légitimité, c'est-à-dire, aussi, de la légitimité de la pratique polémique. Ce qui caractérise alors le théologien plus radical est précisément l'assomption de la polémique comme discours religieux légitime.

Cela ne signifie pas pour autant que l'auteur renonce à une autorité proprement théologique ou même que son intervention dans l'espace polémique, au nom d'une posture radicale, le délégitime comme théologien. De ce point de vue, la pratique théologique de Petitpied est significative. On possède, sous forme manuscrite, un ensemble de résolutions de cas de cet auteur (BNF, Ms. Fr., 20116), ensemble certainement destiné à une publication. On peut séparer dans ce recueil les situations délibérées en Sorbonne, au nombre de vingt-deux ou de vingt-cinq, qui s'étalent de 1700 à 1705, des résolutions suivantes, postérieures à l'exil de Petitpied, qui sont des résolutions particulières transmises par correspondance. Dans ces consultations, on voit comment, une fois établi en exil à Amsterdam, l'application de son expertise se déplace vers un champ plus privé et, finalement, moins canonique, plus moral et plus spirituel. On le voit ainsi rendre une recommandation en faveur de l'allaitement comme plus conforme à la tendresse chrétienne, à la charité et aux devoirs du mariage ; être consulté, en juin 1714, par un abbé à propos d'un religieux mélancolique qui ne veut plus dire la messe ; en février 1718, par une femme qui se demande si elle peut se soustraire à une opération médicale qui choque sa pudeur ; ou encore, en septembre 1721, à propos d'un cas d'enfant adultérin placé en situation d'héritier de celui qui n'est pas son père légitime. Les résolutions postérieures à 1714 sont rendues dans le cadre d'une correspondance qui ne laisse aucun doute sur leur caractère plus privé. Dans une lettre du 13 mai 1726, Petitpied répond directement à une religieuse qui lui demande si elle peut être légitimement dispensée de l'office divin pour s'occuper à peindre des tableaux de piété. La religieuse l'a, semble-t-il, consulté après avoir reçu deux avis contraires sur la question. On le voit, Petitpied en exil continue non seulement à se revendiquer théologien et à pratiquer une expertise théologique, mais, de plus, son autorité théologique effective n'en semble pas atteinte. Il continue de se voir adresser une demande d'expertise. On peut penser qu'à cette date cette capacité à être reconnu et à agir en théologien ne s'est pas maintenue malgré l'engagement polémique de Petitpied

mais grâce à lui et que la construction de son autorité comme théologien, dans les réseaux religieux de l'augustinisme, est passée par son travail polémique. Ce qui se donne à voir est une transformation de la configuration sociale de la position du théologien, qui repose sur une modification des équilibres culturels dans le champ du discours religieux. Il ne s'agit pas seulement de mise en circulation du discours théologique mais bien de l'émergence de nouvelles formes de normativités théologiennes au fur et à mesure que la théologie est travaillée par cette sortie d'elle-même que lui imposent les controverses doctrinales, l'ouverture de nouveaux publics à ces controverses, et l'intervention d'acteurs non théologiens dans le champ du discours religieux.

Conclusions

Le groupe sur lequel on a choisi de travailler ne constitue probablement pas un échantillon suffisamment important pour parvenir à des conclusions définitives. Il semble cependant qu'un certain nombre de traits saillants ressortent de l'étude de leurs pratiques d'écritures. Le premier est que, pour ces théologiens radicaux, il n'y a pas de contradiction entre l'affirmation d'une position de théologien et une diversité des pratiques d'écritures qui les entraînent vers des discours formellement éloignés du discours proprement théologique et reconnu comme tel par la communauté théologienne à laquelle ils appartiennent. Pour certains d'entre eux, la construction de soi comme théologiens semble passer par cette entrée sur le terrain extra-théologique. Ici, d'ailleurs, la constance de la référence à la théologie se révèle ambiguë : elle est à la fois l'affirmation d'une autorité propre de la théologie, qui est l'autorité dont se revêt l'auteur, mais elle signale que l'expression du théologien, et avec lui de la théologie, ne se limite pas aux formes institutionnellement déterminées de cette dernière. Le radicalisme ne fait pas alors qu'entraîner le théologien vers des espaces hors normes, il révèle la légitimité socialement nouvelle de ces espaces. Si la transcription du radicalisme dans les formes reines de la théologie demeure difficile, la définition de soi comme théologien dans le cadre d'un positionnement religieux radical est devenue possible, justement, en assumant ce que le radicalisme *a fait à la théologie* et à la position sociale du théologien. Ce qui apparaît clairement dans le cas des théologiens radicaux, c'est la possibilité d'une légitimation de soi comme théologien pour partie au-delà de l'appartenance au corps, ou, en tout cas, de l'appartenance au corps par le respect des normes institutionnelles du discours, et donc la modification de la place du corps des théologiens dans l'ensemble du champ ecclésial et le fait que les controverses doctrinales internes aux grandes orthodoxies confessionnelles, par les pratiques qu'elles acculturent, sont des lieux majeurs de production de cette évolution.

Jean-Pascal GAY
Université de Strasbourg
 jppascalgay@free.fr

Bibliographie

Sources :

- GENET François, 1676, *Théologie Morale ou Résolution des Cas de Conscience selon l'Écriture Sainte, les Canons et les Saints Pères*, 2 vol., Paris, Pralart.
- GERBERON Gabriel, 1669, *Apologia pro Ruperto Abbate Tuitiensi in qua de Eucharistica veritate cum Catholice senisse et scripsisse demonstra vindex. Fr Gabriel Gerberon Asceta Benedictinus in Congreg. S. Maurii*, Paris, C. Savreux.
- , 1672, *Abailardus redevivus, in quo exhibentur errores Diatribae Theologicae P. Estrix Jesuitae in qua fidem constituerebat in discursu naturali*, s.l.
- , 1673, *Acta Marii Mercaturus, s. Augustini Eccelsiae Doctoris Discipuli. Cum notis Rigeberii Theologi Franco-Germani*, Bruxelles, L. Marchant.
- , 1674, *La Fable du Temps. Un Coq Noir qui bat deux Renards*, s.l.
- , 1675, *Catéchisme des Indulgences et du Jubilé. À l'usage des Confesseurs et des Pénitents*, Paris, H. Josset.
- , 1676, *Mémorial Historique de ce qui s'est passé depuis l'année 1647, jusques à l'an 1653, touchant les Cinq Propositions tant à Paris qu'à Rome*, Cologne, Pierre Marteau.
- , 1678a, *Jugement du bal et de la Danse, où l'on montre que divertissement est contraire aux mœurs et à la modestie des chrétiens*. Par un Professeur en Théologie, s.l.
- , 1678b, *Lettre d'un Théologien à M. N. N. touchant la Censure de Monsieur le Cardinal Grimaldi archevêque d'Aix et l'Arrest du Parlement de Provence contre le Miroir de la Piété Chrestienne*, s.l.
- , 1678c, *Lettre d'un Théologien à Monsieur l'Archevesque de Reims, touchant la Censure du Miroir de la Piété Chrétienne*, s.l.
- , 1684, *Algemeen afbeedsel van den Triomph ofte den Grooten Catechismus van Pater Hazart S. J., Vertoonende Syne vervalsingen van Gods woort, dwalingen, lasteringen, smaetheden, ende orevetentheden. (...) Tsamengesteld door Ingatius Eycenboom, ST Baccalaureus, Tot Keulen*, B. Von Egmont.
- , 1688, *La Règle des Mœurs contre les fausses maximes de la Morale corrompue pour ceux qui veulent suivre les voies sûres du salut, et faire un juste discernement du bien et du mal*, par DGP, Cologne, Nicolas Schouten.
- , 1689, *Méditations Chrestiennes sur la Providence et la miséricorde de Dieu et sur la Misère et la Foiblesse de l'homme. Pour les personnes de piété qui aiment à connoître leur foiblesse et la force de la Grace, pour mettre en elle toute leur confiance. Avec des exercices intérieurs pendant la Messe, et devant et après la Confession et la Communion*, par le S. de Pressigni, Professeur en Théologie, Anvers, Veuve Schipper.
- , 1691, *Entretiens de Dieu-donné et de Romain où l'on explique la Doctrine Chrétienne touchant la Prédestination et la Grace de Jésus Christ pour faire voir, que c'est pas une pure calomnie que les Protestants reprochent à l'Eglise Romaine d'avoir abandonné sur ce sujet la doctrine de l'Apôtre et de S. Augustin ; et comme elle l'enseigne encore aujourd'hui contre les Sociniens, les Arminiens, et autres, quoy qu'elle ait condamné et qu'elle condamne les cinq fameuses Propositions. Avec un abrégé de l'histoire des Pélagiens. Le tout composé, et dédié à M. L'Internonce de Bruxelles, par G. de. L. Théologien. Et mis en François, par A.K. Pour l'instruction des nouveaux Convertis*, Cologne, J. de Valé.

- , 1692, *Sanctus Anselmus Archiepiscopus Cantuariensis per se docens. Opus Perutile Theologis ac Concionatoribus qui in eo puras ac sublimes sententias habent tam moribus instituendis quam Catholicis veritatibus explicandis aptissimas*, Delft, H. van Rhijn.
- , 1696, *Adumbrata Ecclesiae Romanae Catholicaeque Veritatis de Gratia adversus Joannis Leydeckeri in sua Historia Jansenismi, haluccinationes, injustasque criminationes defensio*, vindice Ignatio Eyckenboom Theologo, s.l.
- , 1697a, *Conférence de Diodore et de Théotime sur les Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe qui servent de Nouvelle Réponse aux Lettres Provinciales*, Paris, L. Lorme.
- , 1697b, *Disquisitiones duae de gratuita Praedestinatione et de Gratia seipsa efficaci etc. authore M. Du Chesnes Theol.*, Paris, F. Muguet.
- , 1698a, *Histoire abrégée de la Paix de l'Eglise*, s.l.
- , 1698b, *Histoire du Formulaire qu'on a fait signer en France, et de la Paix que le pape Clément IX a rendue à cette Église, en 1668*, s.l.
- , 1700, *Histoire générale du Jansénisme contenant tout ce qui s'est passé en France, en Espagne, en Italie, dans les Pais Bas, etc. au sujet du Livre intitulé Augustinus Cornelii Jansenii*. Par Monsieur L'Abbé *****. Enrichie de portraits en taille-douce, Amsterdam, L. de Lorme.
- GRANCOLAS Jean, 1692, *De l'antiquité des Cérémonies qui se pratique dans l'administration des Sacremens (...) De l'intinction ou de la coutume de mêler le pain consacré au vin*, Paris, C. Rémy.
- , 1695, *Le Quiétisme contraire à la Doctrine des Sacrements avec l'Histoire et la Réfutation de cette Hérésie*. Par M. Jean Grancolas, Docteur en théologie de la Faculté de Paris, Paris, Anisson.
- , 1696, *La Science des Confesseurs ou la Manière d'administrer le Sacrement de Pénitence selon les Conciles et les Saints Pères. Avec les règles qu'on doit suivre pour la conduite des âmes*, Paris.
- , 1698, *La Tradition de l'Eglise sur le péché originel et sur la réprobation des enfans mors sans baptême*, Paris, I. de Bats.
- HABERT Louis, 1687, *Pratique du sacrement de pénitence imprimé par l'ordre de Mgr l'évêque comte de Verdun pour servir aux confesseurs de son diocèse*.
- , 1708, *Theologia dogmatica et moralis, ad usum seminarii Catalaunensis*, Paris.
- , 1711, *Defense de l'auteur de la théologie du Séminaire de Châlons contre un libelle intitulé Dénonciation de la Théologie de M. Habert adressée à SE Mgr le Cardinal de Noailles, archevêque de Paris et à Mgr l'évêque de Châlons-sur-Marne*, Paris, Esprit Billiot.
- MERBES Bon de, 1683, *Summa Christiana seu Orthodoxa Morum Disciplina ex Sacris Litteris, Sanctorum Patrum monumentis, Conciliorum Oraculis, Summorum denique Pontifum Decretis, fideliter excerpta. In gratiam omnium ad aedificationem corporis Christi (quod est Ecclesia) incumbentium elaborata. Opera et studio M. Boni Merbesii Mondiderini, Dioeceseos Ambianensis Presbyteri, Praedicatoris et Doctoris Theologiae*, Paris.
- PASTEL Jean-Antoine, 1711, *Réponse de M. Pastel. Docteur en Théologie de la Maison et Société de Sorbonne, et Approbateur de la Théologie de M. Habert, à la Dénonciation de cet Ouvrage, adressée à son Éminence Monseigneur le Cardinal de Noailles, Archevêque de Paris, Et à Monseigneur l'Évêque de Châlons-sur-Marne*, Paris, E. Billiot.

PETITPIED Nicolas, 1707-1708, *Lettre à une dame sur l'Excommunication injuste. Première lettre. Où l'on examine. 1. Si l'on doit craindre les excommunications injustes ; 2. Si on doit les garder ; publiée à l'occasion de divers bruits d'excommunication qui se répandent à Bruxelles et ailleurs*, s.l.

–, 1712, *De l'injuste accusation de Jansénisme. Plainte à M. Habert docteur en Théologie de la Maison et Société de Sorbonne. À l'occasion des Défenses de l'auteur de la Théologie du séminaire de Châlons, contre un libelle intitulé : Dénonciation de la Théologie de M. Habert, adressée à SEM le cardinal de Noailles archevêque de Paris et à M. l'évêque de Châlons-sur-Marne*, s.l.

–, 1714, *Résolution de quelques doutes sur le devoir des Docteurs de Sorbonne, par rapport à l'enregistrement de la Constitution de NSP le pape Clément XI. du 8. Septembre 1713*, s.l.

– Résolutions de cas de conscience de Nicolas Petitpied (BNF, Ms. Fr., 20116).

Études :

BLET Pierre, 1989, *Le Clergé de France, Louis XIV et le Saint Siège de 1695 à 1715*, Rome, Archivio Vaticano, coll. « Collectanea Archivi Vaticani », 25.

HOWLAND SANKS Thomas, 2007, « Homo Theologus: Toward a Reflexive Theology (With the Help of Pierre Bourdieu) », *Theological Studies*, 68-3, pp. 515-530.

GAY Jean-Pascal, à paraître, *Morales en conflit. Théologie et Polémique au Grand siècle*, Paris, Éditions du Cerf.

GRÈS-GAYER Jacques, 1991, *Théologie et pouvoir en Sorbonne, 1714-1721*, Paris, Klincksieck.

–, *Le gallicanisme de Sorbonne. Chroniques de la Faculté de Théologie de Paris, 1657-1688*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque d'Histoire moderne et contemporaine », 11.

JACQUES Émile, 1976, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld (1679-1694)*, Louvain, Éditions Universitaires de Louvain, Nauwelaerts.

LENAIN Philippe, 1997, *Dom Gabriel Gerberon. Moine bénédictin religieux de la congrégation de Saint-Maur, 1628-1771*, Lille, Presses du Septentrion.

MAIRE Catherine, 1998, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions Gallimard.

QUANTIN Jean-Louis, 1999, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Études Augustiniennes ».

–, 2003, « Le rigorisme : sur le basculement de la théologie morale catholique au XVII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 89, pp. 23-43

TURMEL Joseph, 1906, *Histoire de la théologie positive*, t. 2, *Du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, Éditions Beauchesne.

VAN DAMME Stéphane, 2005 *Le Temple de la Sagesse. Savoir, écriture et sociabilité urbaine (Lyon XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS.

Résumé

Partant d'un constat de trouble sur le statut social et ecclésial du théologien et de la théologie, cet article interroge les pratiques d'écriture des théologiens et tente de poser des jalons pour une histoire du statut culturel de la théologie à la fin du XVII^e siècle. Les théologiens qu'on peut qualifier de radicaux constituent un objet privilégié pour commencer à explorer cette question en ce que les radicalismes religieux sont au cœur de la mise en critique et en crise du savoir institutionnel qu'est la théologie. Ces théologiens développent un rapport original à l'écriture théologique. On constate que les auteurs sur lesquels on se concentre ici font preuve d'un rare éclectisme dans leurs pratiques d'écriture, jouant en permanence avec les limites des genres et des marqueurs doctrinaux, au-delà de la difficulté à exprimer des convictions radicales dans les formes-reines de la théologie. Ils apparaissent comme des acteurs conscients de l'éclatement des genres théologiques. Ce qui se fait jour alors n'est pas seulement une modification de l'espace et du public de la théologie, mais encore une reconfiguration de la place des acteurs du champ.

Mot-clés : théologie, controverses doctrinales, radicalisme religieux, jansénisme.

Abstract

After acknowledging the ambiguity of the social and ecclesial status of both theology and the theologian, this article explores how the writing practices of theologians can become sources for a cultural history of theology in France at the end of the 17th century. Theologians who can be referred to as radicals are of prime interest for such an investigation, as religious radicalisms are essential to the crisis and critique of the eminently institutionalized knowledge that is theology. The theologians studied here are not only faced with the major difficulty of translating radical insights into recognizable doctrinal and theological discourse, they tend to be uncommonly eclectic in terms of writing practices, always playing with the limits and characteristics of doctrinal genres. What comes to light then is not only a transformation of the public and space of theology, but also a reconfiguration of the positions of actors in the field.

Key words: theology, doctrinal controversies, religious radicalism, Jansenism.

Resumen

Partiendo de la evidencia de la confusión sobre el estatuto social y eclesial del teólogo y de la teología, este artículo interroga las prácticas de escritura de los teólogos e intenta plantear los hitos para una historia del estatuto cultural de la teología a fines del siglo XVII. Los teólogos que podemos calificar como radicales constituyen un objeto privilegiado para empezar a explorar esta pregunta en la que los radicalismos religiosos están el centro de la crítica y el surgimiento de la crisis del saber institucional que es la teología. Estos teólogos desarrollan una relación original con la escritura teológica. Se constata que los autores sobre los que nos concentraremos aquí muestran un raro eclecticismo en sus prácticas de escritura, jugando permanentemente con los límites de los géneros y de los marcadores doctrinales más allá de la dificultad

para expresar convicciones radicales en las formas-reinas de la teología. Aparecen como actores conscientes del estallido de los géneros teológicos. Aquello que surge entonces no es solamente una modificación del espacio y del público de la teología, sino una vez más una reconfiguración del lugar de los actores en el campo.

Palabras clave: teología, controversias doctrinales, radicalismo religioso, jansenismo.