
BÉRULLISME ET POÉSIE
AUTOUR DU PREMIER PORT-ROYAL

par Tony GHEERAERT

Les liens étroits entre Bérulle et le premier Port-Royal sont connus : Jean Orcibal, en particulier, a montré que la dette de Saint-Cyran à l'égard du fondateur de l'Oratoire ne saurait être sous-estimée, et que jusqu'à sa mort, le grand directeur resta fidèle à la pensée de celui dont il fut le secrétaire. Il s'agira donc moins ici de vérifier cette influence au point de vue strictement intellectuel, que de s'interroger sur les éventuelles implications littéraires de ces affinités. Le livre d'Anne Ferrari sur la rhétorique bérullienne (*Figures de la contemplation. La "rhétorique divine" de Pierre de Bérulle*, Paris, Cerf, 1997) accorde une grande importance à la dimension formelle des *Discours des Grands de Jésus*, inséparable du contenu théologique du livre, car la forme participe de la production du sens au même titre que les idées. Ce principe est encore plus vrai lorsque deux poètes proches de Port-Royal, Robert Arnauld d'Andilly et Antoine Godeau, entreprennent de versifier la pensée de Bérulle. En se demandant ce qu'ont retenu ces auteurs des thèmes mais aussi du style de Bérulle, on pose non seulement la question des influences du théologien sur ces poètes, mais aussi, plus largement, celle des liens possibles entre l'École française et la poésie religieuse vers la fin de la période baroque.

La proximité spirituelle entre d'Andilly et Bérulle n'est pas surprenante, car les deux hommes se connaissaient et s'appréciaient. Dans une lettre au P. Bertin datée du 15 février 1621, le futur cardinal fait part de son admiration pour les Arnauld :

Une des personnes qui m'est plus conjointe d'amitié particulière et d'obligation plus étroite est M. d'Andilly [...]. Dieu a voulu étendre sa grâce et sa bénédiction sur toute cette famille, car elle est toute à lui et à la piété. Les filles sont non seulement reli-

gieuses très exemplaires, mais elles sont même réformataires des religions¹.

La famille Arnauld tout entière est ainsi, aux yeux de Bérulle, l'un des fleurons de la Réforme catholique pour laquelle il œuvre avec tant d'énergie, mais c'est à l'aîné que va d'abord son affection. Il a eu l'occasion de le rencontrer souvent à Tours, en 1619, au moment des négociations entre le roi et la reine-mère, et de ces relations professionnelles est née une véritable amitié : « M. de Bérulle m'aimait très particulièrement et avait entière confiance en moi² », déclare d'Andilly dans ses *Mémoires*. Le 6 octobre 1629, après le décès du cardinal, Saint-Cyran lui écrit : « Il [Bérulle] vous aimait de préférence à tout autre de votre condition, et au-dessus, s'il y en avait, à mon sens³ ». Robert Arnauld évolue donc dans un milieu profondément marqué par l'esprit de Bérulle, et ses trois grands ouvrages en vers s'en ressentent : il s'agit des deux versions de sa vie de Jésus, les *Stances pour Jésus-Christ*⁴ et le *Poème sur la vie de Jésus-Christ*⁵, ainsi que de ses dizains de poésie morale, les *Stances sur diverses vérités chrétiennes*⁶.

Quant à Antoine Godeau, pourquoi le joindre à cette étude sur le bérullisme poétique à Port-Royal ? L'évêque de Vence ne fut à proprement parler ni de Port-Royal, ni de l'Oratoire, mais il entretenait avec les deux maisons des relations étroites. Dirigé de Condren⁷, il fut aussi ami des « jansénistes », en particulier d'Arnauld d'Andilly, qu'il rencontra à l'Hôtel de Rambouillet, et qui hâta sa conversion religieuse et poétique : Robert Arnauld enseigna en effet à Godeau la supériorité de la poésie sacrée sur la profane, et fut en quelque sorte son « directeur » littéraire. Son épopée *Saint Paul*⁸ et ses *Poésies chrétiennes*, qui ont connu plusieurs éditions, sont d'ailleurs

1. Bérulle, Pierre de, *Correspondance du cardinal Pierre de Bérulle*, éd. Jean Dagens, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer-Les bureaux de la revue, 1937, t. 2, p. 200-201.

2. Arnauld d'Andilly, *Mémoires de messire Robert Arnauld d'Andilly, écrits par lui-même*, Hambourg, A. Vandenhoeck, 1734, première partie, p. 138.

3. Cité par Jean Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps*, Paris-Louvain, Vrin, « Les Origines du jansénisme », t. I, 1947, p. 230.

4. Paris, E. Martin, 1628.

5. Paris, Jean Camusat, 1634.

6. Paris, veuve Jean Camusat, 1642.

7. Voir A. Cognet, *Antoine Godeau, évêque de Grasse et de Vence*, Paris, Picard, 1900, p. 32.

8. Paris, Pierre Le Petit, 1654.

tenues en haute estime par tout Port-Royal : les Messieurs, dès qu'ils parlent de vers, évoquent le nom de l'évêque de Vence comme modèle insurpassable en la matière.

Pour vérifier si l'on peut réellement parler d'une poésie de l'École française à Port-Royal, l'exposé tentera d'analyser, dans les ouvrages versifiés de ces deux auteurs, le traitement poétique de quatre thèmes bérulliens : les processions éternelles, la signification de l'Incarnation, la kénose du Christ et la sanctification du créé.

LES PROCESSIONS ÉTERNELLES

L'auteur des *Grandeurs de Jésus* a beaucoup médité sur la Trinité, qu'il n'envisage pas de façon statique mais dynamique : il s'intéresse moins à l'existence concomitante de trois personnes dans la divinité qu'à leurs processions éternelles : le Père engendre le Fils, et, ensemble, ils produisent le Saint-Esprit. Ce sont ces relations que décrit longuement Bérulle, et que les poètes reprennent à leur tour dans leurs vers. Le théologien, à propos de la première naissance du Christ, écrit : « Ô Père éternel et tout-puissant qui de toute votre puissance produisez, en vous-même et non en un sein étranger, un Fils unique égal à vous et le produisez toujours⁹ ». Arnauld d'Andilly expose en termes proches l'engendrement de la seconde personne :

Du profond de ton sein, de toute éternité,
 Sans altérer en rien ta parfaite unité,
 Procède ce soleil qui t'égale en puissance ;
 Qui règne comme toi dessus le firmament,
 Que tu nommes ton Fils, ton Verbe, ta Substance,
 Et l'adorable fruit de ton entendement¹⁰.

Ces vers expriment bien sûr la conception catholique du Dieu « trine-un », mais on y retrouve les préoccupations de l'auteur des *Grandeurs de Jésus*, comme l'image solaire (« procède ce soleil »), l'autosuffisance de Dieu dans les processions intra-trinitaires, l'importance accordée au moment de la génération plutôt qu'à la simple coexis-

9. *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, in *Œuvres complètes*, t. VII, Les éditions du Cerf, « Oratoire de France », 1996, p. 86.

10. *Poème sur la vie de Jésus-Christ*, Paris, Camusat, 1634, strophe 7.

tence des personnes, ou encore l'insistance toute platonicienne sur l'unité paradoxale de la Trinité¹¹. Godeau, sur le même thème, tente aussi de rendre poétiquement cette « vie intradivine », selon l'expression d'Hans Urs von Balthasar¹² :

Le Père contemplant son Essence immortelle,
Est le Père d'un Fils qu'il ne devance point,
Et tous deux enflammés d'une ardeur mutuelle
Produisent dans leur sein un Dieu qui les conjoint.
Le Père donne au Fils les trésors de son Être,
Mais comme son principe et non comme son maître,
Car en eux ces trésors sont dans l'égalité ;
Le Fils vit dans le sein où son Père l'engendre,
Le Père est dans le Fils, l'un peut l'autre comprendre,
Et la distinction n'y rompt pas l'unité¹³.

L'évêque de Vence est frappé lui aussi par le caractère mystérieux des relations entre le Père et le Fils : les notions d'identité et d'altérité, les catégories de l'un et du multiple, les rapports de grandeur perdent tout sens dans l'abîme trinitaire, comme le soulignent à plaisir les illogismes de la fin de la strophe qui n'ont d'absurde que l'apparence. Godeau évoque aussi au début de cette strophe la seconde procession divine, celle du Saint-Esprit produit par l'amour du Père et du Fils, et là, encore il est fidèle à la doctrine de Bérulle, qu'il synthétise avec une densité surprenante dans son « hymne du Saint-Esprit » :

En toi [le Saint-Esprit] saintement se termine
Leur vivante fécondité,
Qui te donne l'Éternité,
En te donnant ton origine :
Elles t'ont pour commun lien,
Toi produit, il ne reste rien
Que dans soi Dieu puisse produire :
Car qui pourrait sans blasphémer,
À d'autres actes le réduire,
Qu'à se connaître, et qu'à s'aimer¹⁴?

11. « Les platoniciens [...] ne parlent de rien si divinement que de l'unité. Ils osent bien dire [...] que Dieu [...] a l'unité et non pas l'être, comme étant l'unité [...] une chose première et supérieure à l'être », *Grandeurs de Jésus*, p. 138-139.

12. *La Gloire et la Croix. Les Aspects esthétiques de la Révélation. III. Théologie. 2. La Nouvelle alliance*, trad. Robert Givord, Paris, Aubier, 1975, p. 185.

13. « L'Assomption de la Vierge », dans *Poésies chrétiennes*, Paris, Pierre Le Petit, 1660, p. 26.

14. « Hymne du Saint-Esprit », dans *Poésies chrétiennes*, p. 76.

Godeau suit de très près ici le quatrième discours des *Grandeurs de Jésus*, dans lequel le futur cardinal expliquait que la fécondité divine s'épuisait dans l'Esprit :

Mais ce qui est bien étrange en la contemplation du Saint-Esprit, c'est qu'étant amour en la Divinité, il est stérile en cette Divinité [...], au lieu que l'amour et la fécondité sont naturellement joints ensemble [...]. Cette stérilité du Saint-Esprit est une stérilité aussi divine et aussi adorable que la fécondité qui le produit ; [...] c'est une stérilité qui procède de la puissance et fécondité de sa production, qui épuise et arrête divinement en sa personne la fécondité divine¹⁵.

Mais cette exténuation de la fécondité de Dieu était la condition pour que le monde puisse être créé, car le Saint-Esprit peut alors reporter cette capacité à créer hors de la divinité :

Car au lieu que le Verbe éternel a cela de propre d'être origine et originé tout ensemble, le Saint-Esprit a cela de propre d'être stérile et fécond tout ensemble, stérile en soi et fécond hors de soi-même [...]. [Le Saint-Esprit] est le terme qui reçoit en soi, qui contient en soi, qui arrête en soi la plénitude de cette nature féconde pour, en recevant, en conservant et en arrêtant cette fécondité, la répandre puissamment et divinement hors de lui-même¹⁶.

On retrouve dans les vers suivants de Godeau, très exactement, le dispositif néoplatonicien que Bérulle a adapté au dogme trinitaire, mais sans retrouver pour autant, dans ces vers trop courts, ni l'ampleur ni le souffle si caractéristiques du style de l'oratorien :

Mais si ta divine personne,
 Dans l'ordre de la Trinité,
 Est en une stérilité
 Que je révère, et qui m'étonne ;
 Tu deviens fécond hors de toi [...]¹⁷.

Conformément au schéma dionysien qui gouverne cette pensée, au mouvement de processions et d'émanations successives, de la Dêité fontale jusqu'à la matière, doit répondre un mouvement inverse qui

15. *Grandeurs de Jésus*, p. 164-165.

16. *Grandeurs de Jésus*, p. 165.

17. « Hymne du Saint-Esprit », dans *Poésies chrétiennes*, p. 76.

permet à la créature de retrouver son Créateur ; seule l'Incarnation, par l'union des deux natures humaine et divine, permettra ce miracle ; Bérulle, encore très attaché à un système de pensée analogique, considère que la naissance du Verbe au sein de la divinité est le modèle de sa naissance humaine. Celle-ci revêt une importance capitale dans sa théologie, à tel point que le pape Urbain VIII appelait le fondateur de l'Oratoire en France « l'apôtre du Verbe incarné ».

D'ANDILLY ET GODEAU, POÈTES DU VERBE INCARNÉ

Le Fils désire que le Père, qui l'a engendré, reçoive une adoration parfaite. Or, il constate que le monde est fait de matière trop vile et qu'il est trop éloigné du Père pour pouvoir adorer son Créateur comme il le mérite : il a donc fallu que le Fils, pour parfaire l'adoration qu'il doit au Père, s'abaisse jusqu'à épouser la poussière terreuse, afin de lui communiquer sa divinité et ainsi de l'élever vers le ciel. C'est le sens du mystère de l'Incarnation, qui, en sanctifiant le monde, lui donne la capacité d'adorer le Père, complète ce que les processions trinitaires n'avaient pu faire :

De toute éternité il y avait un Dieu infiniment adorable mais il n'y avait pas encore un adorateur infini ; il y avait bien un Dieu digne d'être infiniment aimé et servi, mais il n'y avait aucun homme ni serviteur infini, propres à rendre un service et un amour infini. Vous êtes maintenant, ô Jésus, cet adorateur, cet homme, ce serviteur, infini en puissance, en qualité, en dignité, pour satisfaire pleinement à ce devoir et pour rendre ce divin hommage¹⁸.

Ce « théocentrisme christocentrique¹⁹ » du cardinal fait ainsi de « Jésus [...] le vrai centre du monde [...], le monde doit être en un mouvement continuels vers lui »²⁰. L'oratorien propose ainsi de ce mystère une conception originale à l'époque : alors que la plupart des théologiens, héritiers d'Augustin et des pères latins, considéraient surtout la dimension rédemptrice de l'Incarnation, Bérulle lie avant tout la naissance de Jésus à la sanctification du créé. Ce n'est pas

18. *Grandeurs de Jésus*, p. 123.

19. Le Christ de Bérulle est avant tout Médiateur offert à Dieu et regard adonnant tourné vers le Père.

20. *Grandeurs de Jésus*, p. 85.

d'abord le rachat, mais l'amour du Fils pour le Père qui a motivé la venue de l'Homme-Dieu²¹ : l'Incarnation était prévue de toute éternité, dès avant la Chute, et, destinée à unir le monde à son Créateur et à le tourner vers lui pour l'adorer, elle venait parachever ainsi une œuvre de Création qui restait incomplète jusque-là : Jésus fait homme rend à Dieu un domaine qui lui était aliéné avant l'avènement du Verbe dans la chair. Ainsi, pour Bérulle, même si Adam n'avait pas péché, Jésus serait quand même venu sur terre²².

La position du fondateur de l'Oratoire n'est en rien hérétique ni subversive : cette théorie d'une Incarnation en partie indépendante du péché, envisagée davantage comme divinisation et adoration que comme Rédemption, était issue des pères Grecs, en particulier Athanase et Cyrille, et elle avait été reprise dans l'Occident médiéval par Duns Scot²³ ; une telle conception paraît néanmoins audacieuse dans la France du XVII^e siècle, où l'augustinisme continue d'exercer une influence prépondérante. Il est donc d'autant plus frappant de la retrouver chez Arnauld d'Andilly et Godeau. Le premier écrit :

Mais la divinité ne pouvant rien souffrir
Ce Fils voulant pour nous à son Père s'offrir,
À son Être immortel, joint l'humaine nature²⁴.

Le poète fait ici de l'offrande du Christ le premier mobile de sa venue : la deuxième personne voulant s'offrir tout entière au Père, il fallait qu'elle fasse le sacrifice d'elle-même ; or, tant qu'elle restait dans le sein du père, elle ne pouvait rien « souffrir », et donc ne pouvait « s'offrir » complètement — la paronomase souligne poétiquement qu'il ne peut y avoir d'oblation parfaite sans sacrifice. Il a donc fallu que le Christ prît un corps « passible » pour pouvoir montrer jusqu'où allait son amour pour la Dêité fontale — ou, comme dit moins d'Andilly en usant d'un terme moins technique, la « source divine »²⁵. Dès 1634, dans la deuxième version de sa *Vie de Jésus*, d'Andilly biffera ces vers et reviendra à une conception plus tradi-

21. Voir Claude Pouillard, *Le Père de Condren, le mystique de l'Oratoire*, Paris, Fac-éditions, 1994, p. 35.

22. Voir Yves Krumenacker, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1999, p. 167.

23. *Reportationes parisiensis*, III, d. 7, q. 4, § 5. « L'Incarnation aurait eu lieu même si l'homme n'avait pas péché », *Opus Oxoniense*, III, d. 7, q. 3, § 3.

24. *Stances pour Jésus-Christ*, Paris, E. Martin, 1628, strophe 9.

25. *Poème sur la vie de Jésus-Christ*, 85.

tionnelle de l'Incarnation, au contraire de Godeau, pour qui la mort du Christ est avant tout « une publique offrande »²⁶, et dont la fidélité à l'esprit de l'École française est ici saisissante :

Ce Fils qui par la loi de cette unique essence,
 Ne peut pas de son père adorer les grandeurs,
 Dedans un autre sein naît d'une autre naissance,
 Et cache sous un corps ses divines splendeurs.
 En cet état nouveau que l'amour lui fait prendre,
 On voit, quelle merveille ! on voit, dis-je, s'étendre
 Le domaine de Dieu, dessus un Dieu caché :
 On voit un Dieu vers Dieu dans un état d'hommage,
 Et s'il est comme Fils sa naturelle image,
 Comme homme il veut porter l'image du péché²⁷.

C'est toute la doctrine bérullienne de l'Incarnation qui se trouve condensée dans ces dix vers : pour Godeau comme pour Bérulle, l'aliénation charnelle du Fils fait de lui « l'adorateur parfait », et sa génération éternelle est « l'exemplaire » de sa naissance temporelle. Ces alexandrins soulignent aussi l'abaissement du Fils qui accepte de s'anéantir dans le quasi non-être de la matière et du péché du monde. Enfin, le poète insiste ici sur la dimension défiante de la venue du Christ, qui, en unissant les nature humaine et divine, rend ainsi à Dieu son « domaine », c'est-à-dire l'ensemble de la Création. La terminologie choisie, technique, est elle aussi bérullienne, ainsi l'expression « domaine », ou « l'état d'hommage » qui renvoie aux états de Jésus. Nulle part dans cette stance le poète ne lie l'Incarnation à la Rédemption, et lorsque, toujours dans ses stances consacrées à l'Assomption, il évoque la faute, il en parle comme d'une cause seconde de la venue du Messie :

La gloire de ce Père est la fin que le Verbe
D'abord veut regarder épousant notre chair ;
 Après il songe au mal de cet homme superbe [...] ²⁸.

Pour surprenants qu'ils paraissent s'agissant des desseins éternels de Dieu, les adverbes temporels ont une signification théologique précise : ils renvoient au théocentrisme de la spiritualité bérullienne,

26. « Assomption de la Vierge », p. 49.

27. « Assomption de la Vierge », dans *Poésies chrétiennes*, p. 26.

28. *Ibidem*, p. 27.

dans la mesure où ce n'est pas l'homme qui est la cause première de l'Incarnation, mais Dieu lui-même. D'Andilly et Godeau reprennent ainsi à leur compte la « révolution copernicienne²⁹ » de Bérulle qui fait tourner la théologie autour du Soleil divin, et non de la poussière humaine. Pour le fondateur de l'Oratoire, Dieu n'a pas changé ses plans à la suite de la Chute, dans le seul but de complaire à la chétive créature, c'est sa gloire à laquelle tend d'abord l'avènement du Fils de l'homme³⁰. Ainsi conçue, l'Incarnation est scandaleuse car elle implique que la divinité renonce à elle-même et s'anéantisse dans la matière ; sur cette question de la kénose du Christ et de l'exinanition du fidèle qui doit imiter le dépouillement auquel a consenti le Verbe, d'Andilly et Godeau restent également proches de Bérulle.

L'EXINANITION

L'Incarnation sanctifie le créé, mais anéantit la divinité qui, en se retrouvant ainsi alourdie par la matière vile, déchoit de sa perfection spirituelle. Le Verbe, en assumant la chair, n'acquiert pas quelque chose qu'il ne possédait pas — on ne saurait rien ajouter à Dieu —, mais au contraire, en s'incarnant, il perd en quelque sorte une partie de sa substance divine³¹ : « Le Fils de l'Éternel anéantit sa gloire, / Se fait le Fils de l'homme et se met en prison³² », écrit Godeau. La naissance de Jésus est à la fois une incompréhensible néantisation que notre raison ne saurait pénétrer, et une invitation à nous humilier en nous identifiant à lui :

Dans cet abaissement [celui de Noël], mon âme abaisse-toi :
Car notre Créateur s'étant fait créature,
Il faut que la raison fasse place à la foi³³.

La plongée de Dieu dans le fini et l'insuffisance de cette raison à laquelle les humanistes accordaient leur confiance sont autant d'élé-

29. C'est Bremond qui employa le premier l'expression « révolution copernicienne » à propos de la théologie bérullienne.

30. Bérulle répond ainsi aux calvinistes qui prétendent qu'à cause de la Chute, Dieu aurait été contraint de changer ses desseins concernant les hommes.

31. Cf. Athanase, *Adv. Arium*, I, 40-41 : « Dieu... ne devient pas quelque chose de meilleur par cette assumption, mais il s'abaisse ».

32. Godeau, « Assomption de la Vierge », p. 38.

33. *Stances pour Jésus-Christ*, 9. Godeau considère l'« effet prodigieux de son abaissement » (« Assomption de la Vierge », p. 49).

ments qui rattachent ces vers aux grands thèmes des *Grandeurs de Jésus*. Le jeu verbal sur les dérivations (« Créateur-créature », « abaissement-abaisse »), dont on trouve bien des exemples chez le cardinal, traduit aussi l'inintelligibilité du mystère de la naissance divine, et prépare la nécessaire abdication de l'intellect devant les vérités de la foi au dernier vers.

Si l'Incarnation fascine autant les bérulliens, c'est parce qu'elle unit mystérieusement les deux extrémités de la chaîne métaphysique : d'un côté, un maximum d'Être, une divinité radicalement transcendante, et de l'autre la matière terrestre du monde, qui, pour Bérulle comme pour Plotin, est à la frontière extrême de la non-existence, « mur mitoyen³⁴ » entre l'être et le néant. Que Jésus ait accepté d'abdiquer son pouvoir pour déifier cet univers misérable fascine nos auteurs : le Fils s'est dépouillé d'une divinité à laquelle il avait droit et s'est dissimulé dans le corps d'un petit enfant ; aussi Bérulle admire-t-il « la secrète puissance, cachée dedans sa crèche³⁵ ». La contemplation de l'état du Christ naissant tire de semblables méditations chez Robert Arnauld, sensible à l'impuissance d'un Dieu couché dans une étable :

Mais l'état du néant où je te vois soumis,
Capable d'émouvoir tes plus grands ennemis,
Est cause de l'effroi dont mon âme est atteinte [...]³⁶.

L'expression « état du néant » est sans conteste d'origine bérullienne, comme tout à l'heure chez Godeau « état d'hommage ». Le Verbe fait chair surprend Bérulle et d'Andilly presque dans les mêmes termes : « Ô Dieu caché dans l'enfance !³⁷ », s'exclame Bérulle, tandis qu'Arnauld d'Andilly demande « Qui peut s'imaginer un Dieu dedans l'enfance ?³⁸ ».

L'Enfant-Jésus devient tout naturellement chez notre poète figure du renoncement et du dépouillement. Le néant du Christ étant une invitation à nous abaisser nous-mêmes, pour mieux nous retrou-

34. « L'homme est formé du limon de la terre, et la terre est tirée du néant. Il n'y a donc que ce peu de limon qui sert comme de mur mitoyen entre le néant et l'homme », *Grandeurs de Jésus*, p. 182.

35. *Grandeurs de Jésus*, p. 479.

36. *Stances pour Jésus-Christ*, 16.

37. *Grandeurs de Jésus*, p. 383.

38. *Stances pour Jésus-Christ*, 17.

ver en Dieu³⁹, Arnauld d'Andilly consacre plusieurs strophes à l'humilité dans les *Stances sur diverses vérités chrétiennes*. Ces dizains occupent une place-clef, vers le début du recueil, juste après ceux consacrés aux trois vertus théologiques :

Si tu veux être fort, reconnais ta faiblesse :
 Si tu veux être sain, reconnais ta langueur :
 Si tu veux être heureux, reconnais ton malheur :
 Si tu veux être grand, reconnais ta bassesse.
 Un cœur plein des ardeurs de l'amour tout-puissant
 Par un prodige saint s'élève en s'abaissant,
 Et donnant tout à Dieu devient maître du monde.
 Tes vertus sans l'appui de ton humilité,
 Sont de brillants portraits sur la face de l'onde
 Qui n'ont qu'un peu d'éclat et point de vérité⁴⁰.

Sans l'humilité et, plus largement, l'imitation de la *kénose* christique, les vertus viciées par l'amour-propre sont fausses et mensongères, superficielles et factices, expression d'un « moi » qu'il faudrait travailler à détruire. Comme chez Bérulle, la prise de conscience de sa misère n'est pas la porte ouverte au désespoir, mais la condition de la glorification. L'initiative vient toujours de Dieu : c'est le don de la charité (« les ardeurs de l'amour ») qui permet à notre âme malade de faire l'aveu de son néant (« faiblesse, langueur, malheur, bassesse »). Le pessimisme auquel pourrait conduire cette spiritualité théocentrique est contrebalancé par la divinisation qui suit, ou plutôt accompagne, le processus de dépouillement : l'élévation du Christ n'intervient qu'au terme de sa vie ici-bas lorsque, selon la formule de la lettre aux Philippiens, il retrouve la forme de Dieu après avoir revêtu la forme de l'esclave. C'est ce cheminement que, dans cette strophe, le fidèle est invité à parcourir lui aussi : par un miracle divin (« un prodige saint »), l'abaissement devient *simultanément* tension vers Dieu, regard tourné vers le Père, élévation (« s'élève ») ; le poète use ici des mêmes termes que ceux par lesquels Bérulle évoque le consentement de Marie lors de l'Annonciation :

C'est cette humilité qui la met en silence au regard de l'ange [...] durant ce colloque angélique [...]. L'ange veut élever la Vierge,

39. Une strophe s'intitule : « Dieu donne exemple de l'humilité » (*Stances sur diverses vérités chrétiennes*, 16).

40. *Stances sur diverses vérités chrétiennes*, strophe 15, « De l'humilité ».

et la Vierge veut s'abaisser dans son néant, et tient si ferme en son abaissement que plus il l'élève, plus elle s'abaisse [...]»⁴¹.

[La Vierge] s'abaisse et en s'abaissant elle se trouve élevée, et élevée par-dessus les cieux⁴².

Arnauld d'Andilly recourt dans la strophe citée plus haut à une rhétorique voyante qui n'a pourtant rien de gratuit ni d'ornemental : le paradoxe (« en donnant tout à Dieu », le cœur devient « maître du monde »), l'oxymore (« s'élève en s'abaissant ») et les quatre antithèses disposées en quatre vers parallèles et anaphoriques renvoient à l'impossibilité pour la logique humaine de concevoir un tel renversement — les figures sont ici un expédient pour tenter de dire quelque chose du mystère ineffable⁴³.

L'HOMME, CE NÉANT CAPABLE DE DIEU⁴⁴

L'humilité n'est ainsi qu'une étape de la rencontre avec le divin ; la quête bérullienne, qui cherche à combler, après l'avoir ouverte, la fracture entre créature et Créateur, s'achève par une déification du fidèle grâce à la présence active du Christ opérant en lui. Dans un passage fortement dramatisé, Bérulle écrit à propos du jour de Noël :

Et nous voilà au point de l'état admirable auquel Dieu entre dans nos misères et l'homme entre dans les grandeurs de Dieu. Car le Verbe se fait chair, Dieu se fait homme, l'homme devient Dieu et Dieu se fait homme pour faire les hommes dieux⁴⁵.

La force surprenante des expressions employées par Arnauld d'Andilly n'est pas moindre que chez Bérulle : grâce à l'Incarnation, écrit le poète,

41. *Vie de Jésus*, dans Pierre de Bérulle, *Œuvres complètes*, t. VIII, Paris, Le Cerf, 1996, p. 236-237.

42. *Ibidem*, p. 255.

43. Godeau parle de même les « hauts abaissements » de la Vierge (« Assomption de la Vierge », p. 36).

44. Voir Bérulle, *Un Néant capable de Dieu. Lettres aux Pères et confrères de l'Oratoire*, Paris, Arfuyen, 1987.

45. *Grandeurs de Jésus*, p. 222.

L'invisible soleil fut visible à nos yeux,
 Et pour nous couronner des rayons de sa gloire,
 Un Dieu s'étant fait homme, il fit les hommes Dieux⁴⁶.

Le ton, ici encore, est bérullien : on retrouve l'opposition entre le soleil visible et le soleil invisible, qui renvoie à la dichotomie entre le monde archétype et l'ici-bas — l'auteur des *Grandeurs de Jésus* explique en effet que le soleil sensible n'est que la copie du vrai soleil, le Christ⁴⁷. L'usage des effets rhétoriques est soigneusement calculé : le chiasme qui sert de pointe finale à cette première strophe du *Poème* souligne la perspective grandiose de divinisation du créé, véritable but de l'Incarnation puisque la spiritualité de la soumission, centrée sur Dieu, est le préalable à la transfiguration de l'homme déifié par et dans le Christ incarné. Pour les deux auteurs, le Verbe fait chair nous ouvre les portes du Ciel et transforme en même temps le monde : « C'est par ce mystère que le ciel est ouvert, que la terre est sanctifiée⁴⁸ », écrit Bérulle ; de même, pour Arnauld d'Andilly, Noël rétablit le contact perdu avec le divin : « Nos vœux sont exaucés, Jésus nous est donné / les cieus nous sont ouverts [...] »⁴⁹.

L'anéantissement du Christ est le modèle de l'humilité à laquelle doit se soumettre le fidèle pour être élevé jusqu'à Dieu ; il est à la fois le préalable et le moyen d'une élévation, mais que Dieu seul peut opérer : la misère du pécheur est telle que l'initiative du salut ne peut venir que d'en haut ; cette conception débouche donc naturellement sur une spiritualité d'adhérence passive, le chrétien devant se laisser posséder par la divinité qui l'anéantit pour mieux s'en emparer : « Daignez vous approcher de moi, vous unir à moi, vous incorporer en moi, afin que je sois, que je vive, que j'opère en vous, que je sois conduit et dirigé de vous, que je sois possédé de vous⁵⁰ », implore l'auteur des *Grandeurs de Jésus*. L'union à Dieu est le lieu d'une perte au sein de l'infini : ce qui est créé « se perd en [Dieu] comme en un abîme⁵¹ ». D'Andilly se fait l'écho de cette nécessaire

46. *Poème sur la vie de Jésus-Christ*, 1.

47. *Grandeurs de Jésus*, p. 83 : « Jésus est le vrai soleil qui nous regarde des rayons de sa lumière, qui nous bénit de son aspect, qui nous régit par ses mouvements ; soleil que nous devons et toujours regarder et toujours adorer ».

48. *Grandeurs de Jésus*, p. 68.

49. *Poème sur la vie de Jésus-Christ*, 14.

50. *Grandeurs de Jésus*, p. 99.

51. *Opuscules de piété*, éd. Miklos Vetö, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 192. De même : « Que l'âme emploie toutes ses puissances à se perdre et à s'anéantir en Dieu » de sorte que Dieu « emploie sa puissance divine sur l'âme à l'anéantir lui-même par ses opérations intimes et secrètes » ; « Il faut que je m'abîme en cet océan, que je me perde en ces grandeurs ».

désappropriation de soi qui, à la limite, peut déboucher sur un engagement dans les états passifs : « Il faut nous perdre en toi, afin de nous sauver⁵² », écrit-il dans les *Stances pour Jésus-Christ*, avouant son impuissance à percer le mystère de l'Eucharistie. À l'exemple de saint Dismas, le bon larron, celui qui veut revivre doit accepter de mourir à lui-même et de sacrifier sa subjectivité : « Il trouve en toi [c'est-à-dire dans le Christ] sa vie en mourant à soi-même⁵³ ». La poésie est particulièrement concernée par ce problème de la possession divine qui recoupe celui de l'inspiration. D'Andilly n'a aucun mal à accorder la tradition antique de la poésie comme fureur divine avec la spiritualité bérullienne : des formules comme « Je me sens agiter d'une sainte fureur⁵⁴ », ou « Possède-moi, Seigneur, avec un plein pouvoir⁵⁵ » évoquent tout autant le grand héritage profane que la pensée du cardinal ; la figure du fidèle bérullien qui désire ardemment être l'esclave anéanti de Jésus⁵⁶ trouve dans celle du poète, prédisposé à connaître l'adhérence aux états du Christ, son accomplissement privilégié. Cette abdication délibérée de la volonté pour laisser agir Jésus entraîne l'auteur des *Œuvres chrétiennes* sur le terrain des vœux de servitude volontaire dont on trouve quelques échos dans ses stances de 1642⁵⁷.

Pour les bérulliens, Marie est le modèle de cette spiritualité passive et du chrétien qui accepte pleinement l'anéantissement. Godeau nous dépeint l'extase de la mère du Christ, consumée par l'amour :

Marie à qui le Ciel par des clartés sublimes
Apprend la vérité de ces hautes maximes,
Entre dans son néant devant son souverain,
Et d'un zèle amoureux content qu'il la détruise,
S'il faut que sa puissance en sa perte reluise,
Et qu'un coup si fameux fasse honorer sa main⁵⁸.

Marie connaît ce que Bérulle appelle « l'amour crucifiant » : la confrontation de l'humanité misérable et de la transcendance radicale est

52. *Stances pour Jésus-Christ*, 30.

53. *Poème sur la vie de Jésus-Christ*, 54.

54. *Stances pour Jésus-Christ*, 6.

55. *Stances pour Jésus-Christ*, 29.

56. « Nous devons nous déposséder non pas de notre esprit, mais de toute adhérence à notre esprit, de toute propriété, pour être possédés par l'Esprit du Fils de Dieu », écrit Bérulle.

57. *Stances sur diverses vérités chrétiennes*, 114, « Des vœux ».

58. « Assomption de la Vierge », p. 35.

un choc destructeur pour l'individu qui prend conscience de la distance qui le sépare de Dieu et se rend compte soudain de « l'état de son néant » ; l'esprit est ici parfaitement bérullien, voire condrézien : Jésus s'unit à l'âme « comme crucifié et ce qui est pis encore comme crucifiant », déclare le fondateur de l'Oratoire. Dieu est si puissant qu'il ne saurait y avoir divinisation de l'être créé sans anéantissement mystique : « quand il plaît à Dieu de s'appliquer à la créature, il ne peut être supporté de l'être créé qui se sent englouti, accablé, ruiné par cette puissance infinie » ; mais cette crucifixion est heureuse car l'âme, au moment où elle est ainsi mise en croix, est en même temps divinisée ; c'est pourquoi Jésus « navre de douleur et d'amour [...] comble de jouissance et souffrance tout ensemble » écrit Bérulle : c'est ici ce dont Marie fait l'expérience, entrant dans son néant et heureuse d'être anéantie.

La pensée de Bérulle, exprimée dans une langue très étudiée et très littéraire, aussi éloignée que possible de la sécheresse scolastique, a donc pu se couler sans trop de peine dans une forme poétique, au prix sans doute d'une légère décoloration : Arnauld d'Andilly subit l'influence du fondateur de l'Oratoire, mais il ne cherche pas à intégrer systématiquement à ses vers les profondes réflexions théologiques de Bérulle⁵⁹ ; Godeau est plus attaché au détail des démonstrations, mais, à cause de cela, il écrit une poésie souvent plus sèche et plus didactique que celle du Solitaire. L'écriture des deux poètes est néanmoins en harmonie avec leur spiritualité : l'alternance de la louange lyrique et du discours réflexif, le goût du paradoxe et de l'oxymore ou les images d'anéantissement sont autant de procédés chers à Bérulle, et qu'ils emploient pour chanter le mystère du Dieu incarné, mais avec une certaine raideur et sans parvenir toujours à reproduire la souplesse et la complexité de la phrase bérullienne. Les deux amis suivront une carrière littéraire différente : après la décennie 1630, d'Andilly renonce peu à peu au mysticisme bérullien pour écrire des vers plus moralisants, et finit par cesser de composer après le milieu des années 1640 ; Godeau, au contraire, s'est lancé dans l'aventure d'une grande épopée chrétienne sur *Saint Paul*, parue en 1654, et s'est montré plus longtemps fidèle à l'esprit de l'École française.

59. Cet appauvrissement que la mise en vers fait subir au discours théologique est la thèse développée par Anne Mantéro dans son ouvrage (*La Muse théologique. Poésie et théologie en France de 1629 à 1680*, Berlin, Duncker et Humblot, 1995).

