EPHE
Sciences historiques et philologiques

Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques
Résumés des conférences et travaux

147 | 2016
Annuaire de l'EPHE, section des Sciences historiques et philologiques (2014-2015)

Érudition historique et philologique de l'âge classique aux Lumières

Érudition historique et philologique de l'âge classique aux Lumières

Conférences de l'année 2014-2015

Jean-Louis Quantin

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/ashp/1869
DOI : 10.4000/ashp.1869
ISSN : 1969-6310

Éditeur
Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée
Date de publication : 1 septembre 2016
Pagination : 273-276
ISSN : 0766-0677

Référence électronique
Jean-Louis Quantin, « Érudition historique et philologique de l'âge classique aux Lumières », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 147 | 2016, mis en ligne le 05 octobre 2016, consulté le 04 juillet 2023. URL : http://journals.openedition.org/ashp/1869 ; DOI : https://doi.org/10.4000/ashp.1869

Tous droits réservés

ÉRUDITION HISTORIQUE ET PHILOLOGIQUE DE L'ÂGE CLASSIQUE AUX LUMIÈRES

Directeur d'études : M. Jean-Louis Quantin

Programme de l'année 2014-2015 : I. *Cuture gallicane et censure romaine* (suite). — II. *« La fin des miracles » : controverses des XVII^e^-XVIII^e^ siècles*.

I. Les conférences du premier semestre ont poursuivi l'étude des rapports entre censure romaine et culture gallicane, sur la base de nouvelles recherches aux archives de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, héritière des anciennes congrégations du Saint-Office et de l'Index. On s'est spécialement attaché à l'affaire de la « Censure de Douai » – la *Censura Sacrae Facultatis Theologicae Duacensis, in quasdam Propositiones de gratia*, adoptée le 22 août 1722, et finalement, après de très longues discussions, condamnée à Rome par un décret de l'Index du 18 juillet 1729.

Pour saisir tous les enjeux de l'épisode, il fallait commencer par rappeler la place stratégique qu'occupait alors l'université de Douai, au cœur d'un système de tensions politiques et ecclésiastiques où se recoupaient trois grandes fractures : entre France et Espagne, jésuites et séculiers, jansénistes et antijansénistes. La personnalité d'Adrien Delcourt, devenue la figure dominante de la Faculté à la faveur de l'épuration anti-janséniste consécutive à la « Fourberie de Douai » de 1690-1691, cristallisait les conflits. On a insisté plus particulièrement, grâce à une documentation conservée au Saint-Office, sur l'importance de la période d'occupation de Douai par les Alliés pendant la guerre de Succession d'Espagne, entre 1710 et 1712 : le parti janséniste comme celui de Delcourt calculèrent clairement que la ville cesserait définitivement d'être française à la paix et, dans cette perspective, rivalisèrent d'intrigues auprès des nouveaux maîtres. Les haines inexpiables formées durant cette période étaient encore très présentes dans la décennie suivante. Cet enchevêtrement de considérations personnelles et doctrinales, de micro-enjeux de pouvoir locaux et de grands affrontements théologiques, constitue l'arrière-plan de la *Censura* de 1722, qui condamnait comme janséniste l'enseignement de certains professeurs ennemis de Delcourt.

La Censure de Douai fit l'objet de deux examens successifs par les instances romaines. Une première procédure se déroula au Saint-Office en 1723. Elle eut pour point de départ le mandement de l'évêque d'Arras, Guy de Sève de Rochechouart, contre la censure, et se conclut par l'ordre d'imposer silence aux deux partis : la congrégation refusa de se prononcer sur le fond. Une seconde procédure s'ouvrit à l'Index en 1725, de par la volonté du nouveau pape, le dominicain Benoît XIII, auquel la Censure de Douai avait été dénoncée comme calomniant l'ordre des Prêcheurs et l'école thomiste. Le dossier conservé, très abondant, mêle censures théologiques – autour de la distinction entre thomisme et jansénisme, en particulier sur la question de la « double délectation » –, instances pour une condamnation (émanant en particulier des dominicains de Louvain), correspondances avec les nonces de Paris et de Bruxelles, lesquels avaient adopté des positions radicalement opposées (le nonce de

Paris appuyant le plaidoyer de Delcourt en faveur de la censure, tandis que celui de Bruxelles s'alignait sur la position, hostile, de l'université de Louvain). Aux arguments doctrinaux se mêlaient des considérations de nature prudentielle, mises en avant de part et d'autre. D'un côté, on soulignait le danger qu'il y aurait de faire triompher les jansénistes, en condamnant une censure dirigée contre eux, et de discréditer une Faculté de théologie qui passait pour un bastion de l'ecclésiologie romaine en France. De l'autre, on insistait sur la nécessité d'éviter toute confusion entre jansénisme condamné et thomisme, et de faciliter le ralliement des adversaires modérés de la bulle *Unigenitus*, en excluant les interprétations extrêmes de celle-ci. Ni la théologie ni la politique ne fournissant d'arguments décisifs, l'examen aboutit de nouveau à une impasse. On ne put en sortir qu'après que Benoît XIII eut décidé, en avril 1728, de se réserver l'affaire et de reprendre lui-même le dossier, assisté des dominicains de son entourage : l'Index ne fit qu'exécuter la décision de condamnation, *donec corrigatur*, prise par le pape.

L'épisode montre, en contradiction avec le schéma usuel d'une exténuation théologique du jansénisme, le poids persistant, au moins dans les premières décennies du XVIIIe siècle, des controverses proprement doctrinales. La prise en compte des débats internes au Saint-Office et à l'Index permet, en particulier, de sortir de la perspective purement diplomatique traditionnellement privilégiée par l'historiographie française, où ces congrégations n'apparaissent que comme des facteurs de troubles à neutraliser. Les *vota* rédigés par les théologiens romains sur la Censure de Douai confirment l'écart fondamental entre Rome et les anti-jansénistes français – depuis Fénelon au moins et même, à certains égards, depuis les débats du XVIIe siècle sur les Cinq Propositions : Rome se refuse à toute définition du jansénisme qui, en retombant sur l'augustinisme et le thomisme, restreindrait la liberté des écoles catholiques. Reste que les très longues procédures consacrées à la Censure de Douai attestent en même temps l'impasse des discussions théologiques, impossibles à trancher et qui ne peuvent aboutir qu'à une loi du silence : en ce sens au moins, il est loisible de parler d'une politisation des débats. Une décision n'est obtenue que par la volonté propre de Benoît XIII, déterminé à défendre l'école thomiste et soumis à une pression insistante de la part de l'ordre dominicain.

II. Le second semestre a été consacré à la controverse qui fit rage en Angleterre, au milieu du XVIIIe siècle, autour des thèses de Conyers Middleton sur « les pouvoirs miraculeux que l'on suppose avoir subsisté dans l'Église chrétienne » aux temps postapostoliques. L'abondance comme la vivacité de la polémique s'expliquent par l'importance de l'enjeu : Middleton ne visait à rien de moins, aussi bien, qu'à remettre en cause une théorie progressivement élaborée au siècle précédent par l'érudition et la théologie anglicanes, et qui occupait une place centrale dans le dispositif apologétique de l'Église établie, celle de la fin des charismes. On a commencé par rappeler en quoi consistait celle-ci. Les champions de la Contre-Réforme, en Angleterre comme sur le Continent, faisaient des miracles une « note » de la véritable Église et la revendiquaient au profit du catholicisme, tout en soulignant son absence parmi les communions protestantes. En réponse, les controversistes anglais en vinrent à présenter les pouvoirs miraculeux, y compris les exorcismes, comme temporaires, réservés aux

origines de l'Église, où ils avaient été nécessaires pour la conversion des païens. Les trois premiers siècles, jusqu'à la conversion de Constantin, avaient ainsi constitué un véritable âge des charismes, ce qui ne manquait pas de renforcer leur caractère normatif pour toutes les époques ultérieures. Ensuite, au cours d'une période de transition, aux IVe et Ve siècles, les charismes avaient été progressivement retirés – d'où les déclarations contradictoires sur le sujet de Pères comme Jean Chrysostome ou Augustin, qui attestent à la fois leur disparition et leur survie. Le processus était achevé au plus tard au début du VIe siècle : à compter de cette date, toute prétention à des dons extraordinaires, qu'elle émanât des papistes ou des « enthousiastes » des sectes protestantes dissidentes, devait être considérée comme une imposture. Des textes de Henry Dodwell, dans la seconde de ses *Dissertationes in Irenaeum* de 1689[1], et de George Hickes dans son *University sermon* de 1680[2], ont été commentés à titre d'exposés classiques de cette doctrine.

Ayant ainsi trouvé sa formulation définitive à la fin de la Restauration, la conception anglicane de la fin des charismes semble être restée substantiellement inchangée pendant un demi-siècle. Tout au plus l'apparition du Réveil méthodiste en affûta-t-elle la pointe polémique, à preuve le fameux ouvrage de George Lavington, évêque d'Exeter, *The Enthusiasm of Methodists and Papists compared* (1747), ou la non moins célèbre réplique de Joseph Butler, évêque de Bristol, à John Wesley, dès août 1739 : « Sir, the pretending to extraordinary revelations and gifts of the Holy Ghost is a horrid thing, a very horrid thing ». Ce fut cette orthodoxie que Conyers Middleton, *Protobibliothecarius* de l'université de Cambridge, entreprit de ruiner, d'abord dans *An Introductory Discourse to a larger Work designed hereafter to be published, concerning the Miraculous Powers, which are supposed to have subsisted in the Christian Church, from the Earliest Ages, through several successive Centuries; Tending to show, That we have no sufficient Reason to believe, upon the Authority of the Primitive Fathers, That any such Powers were continued to the Church, after the Days of the Apostles* (1747), puis dans « l'ouvrage plus vaste » lui-même, *A Free Inquiry into the Miraculous Powers*, etc. (publié en décembre 1748 mais daté de 1749). L'*Introductory Discourse* s'en prenait habilement aux miracles du quatrième siècle – dont le statut, en tant que période de transition, était ambigu – pour commencer à jeter le soupçon sur l'époque précédente. Middleton faisait valoir que les miracles mentionnés par des Pères comme Chrysostome et Augustin étaient liés au culte des saints et des reliques, ainsi qu'au monachisme, et n'étaient donc pas différents des miracles papistes : il n'y avait aucune raison de distinguer entre les uns et les autres, et il fallait ou les accepter tous ou les rejeter tous. Mais il était invraisemblable que le degré d'impudence impliqué par ces prétendus miracles eût pu être atteint d'un seul coup : les Pères du IVe siècle n'auraient pas osé répandre de telles fables s'ils n'y avaient été encouragés par le succès de leurs prédécesseurs. L'histoire des miracles était ainsi celle d'une imposture toujours plus audacieuse, en d'autres termes celle du papisme lui-même. La *Free Inquiry* retraça directement les origines de cette tradition de mensonge chez les Pères du second et du

1. « *Qua fide dignus Irenaeus, aliique primorum Seculorum Patres, quoad Media cognoscendi traditiones Extraordinaria* ».
2. *The Spirit of Enthusiasm exorcised: In a Sermon Preached Before the University of Oxford, on Act-Sunday, July 11 1680*, Londres, 1680.

troisième siècle, en cherchant à montrer en détail qu'aucun de leurs témoignages quant aux pouvoirs miraculeux présents dans l'Église de leur temps n'était digne de foi.

L'*Introductory Discourse* fit l'objet de réponses par Henry Stebbing et John Chapman et fut en outre attaquée dans une thèse de Cambridge par Zachary Brooke. La *Free Inquiry* fut prise pour cible par John Jackson, William Whiston, John Wesley, Thomas Church, William Dodwell (fils de Henry) et Thomas Jenkins, dans deux sermons par Alexander Jephson et William Parker, et à nouveau par Brooke et Chapman. On a insisté sur le rôle joué dans cette controverse par la critique textuelle (en particulier à propos des différentes versions du *Martyre* de Polycarpe), et sur la manière dont Middleton reprit et subvertit – pour servir un dessein où, malgré ses dénégations, il paraît impossible de ne pas reconnaître « l'infidélité » –, l'érudition orthodoxe du XVIIe siècle.

Les adversaires de Middleton le réfutèrent efficacement sur plusieurs points de détail – bon connaisseur de l'Antiquité classique, il n'était nullement spécialiste de patristique –, mais ne purent se dispenser de lui faire des concessions considérables. Ils abandonnèrent tacitement tous les miracles du quatrième siècle et ne défendirent les miracles pré-constantiniens qu'avec des réserves. Ils soulignèrent que ceux-ci étaient beaucoup moins autorisés que les miracles de l'Évangile et que, à supposer même qu'ils fussent faux, la vérité du christianisme n'en serait aucunement affectée. Ils détruisirent ainsi la continuité entre l'âge apostolique et les deux siècles suivants. Surtout, des apologistes anglicans comme Brooke convirent que les témoignages patristiques n'étaient pas suffisants par eux-mêmes pour rendre des miracles crédibles. Si les Pères anténicéens devaient être crus sur ce point, c'était parce qu'il était intrinsèquement probable que Dieu était intervenu pour soutenir son Église persécutée. « Quand il n'y a pas de présomption contre les miracles, de nature à les rendre en quelque manière que ce soit inutiles ou incroyables en eux-mêmes, mais que nous pouvons au contraire reconnaître des raisons manifestes et sensées pour leur existence, ces circonstances confèrent une crédibilité positive aux rapports de miracles, dans les cas où ces raisons sont valides »[1]. Une telle argumentation était logiquement incompatible avec l'appel aux Pères comme témoins de la tradition apostolique, tel que l'avaient pratiqué les théologiens de la Haute Église. L'Antiquité chrétienne, naguère encore tant célébrée, perdait son aura sacrale : elle ne pouvait plus passer pour l'âge des charismes.

1. Zachary Brooke, *An examination of Dr. Middleton's Free Inquiry into the Miraculous Powers of the Primitive Church: in which is proved at large, as well from presumptive Evidence as positive Testimony, that we have sufficient Reason to believe the Continuance of Miracles after the days of the Apostles*, Cambridge, 1750, p. 4 : « Where there is no presumption against Miracles, so as to render them in any wise unnecessary or incredible in themselves; but on the contrary we are able to discern manifest and wise reasons for the existence of them; these circumstances give a positive credibility to the relations of them, in cases where those reasons hold good ».