

Les Oraisons funèbres de Bossuet

Scénographie du langage et de la mort à l'âge classique

Gérard Bucher

Volume 37, Number 1, 2001

La construction de l'éternité

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/008839ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/008839ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)

1492-1405 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bucher, G. (2001). Les Oraisons funèbres de Bossuet : scénographie du langage et de la mort à l'âge classique. *Études françaises*, 37(1), 23–32.
<https://doi.org/10.7202/008839ar>

Article abstract

In renewing the genre of the « oraison funèbre », Bossuet sought to understand the scenography of mourning which is present in the experience of language itself. Through a carefully crafted poetic invocation of death, the tensions between faith and science as well as the « historial » links between language and death are explored. This paper offers a reading of Bossuet's Oraisons funèbres, which in turn allows for a brief reflection on more recent Western texts on language by Mallarmé, Claudel and Heidegger.

Les Oraisons funèbres de Bossuet

scénographie du langage
et de la mort à l'âge classique

GÉRARD BUCHER

Il n'y a rien de plus remarquable dans l'histoire [...] que le ministère des prophètes.

BOSSUET

Prononcé devant la cour pour le Carême de 1662, le *Sermon sur la mort* trace d'emblée le cadre de l'oraison funèbre chez Bossuet. C'est, à vrai dire, dès l'époque de son engagement sacerdotal, en 1648, que la réflexion à la fois dogmatique et très personnelle de Bossuet, notamment dans un texte tel que *Méditation sur la brièveté de la vie* (qui préfigure le *Sermon sur la mort*) bouleversait certains des contenus de la scolastique classique. C'est donc très tôt, on le soupçonne, par la prise de conscience simultanée de la finitude et des vertus de l'éloquence que l'auteur des *Oraisons funèbres* envisagea une conception innovatrice — *proprement poétique* — du christianisme. Dans notre étude de cette œuvre, nous montrerons que l'épanouissement de sa réflexion, qui commande l'ensemble de sa doctrine théologico-politique (sa conception de l'histoire providentielle autant que sa théorie de la monarchie de droit divin) exprimait et transcendait à la fois les tensions entre foi et science immanentes à l'âge classique.

Tributaire d'une longue tradition issue de l'Antiquité, reprise au Moyen Âge et au xv^e siècle, l'oraison funèbre, telle que Bossuet en renouvela le genre, s'inscrivit d'emblée au cœur des débats contemporains. Et de fait, tout se passe comme si l'orchestration de la dramaturgie solennelle du deuil avait fourni à notre auteur le moyen d'explorer les antinomies modernes entre l'héritage judéo-chrétien (ébranlé depuis la Réforme) et les développements épistémologiques récents depuis Galilée et Descartes. Pour discerner la connexion intime du langage et de la mort que comporte la scénographie chrétienne du deuil dans les

Oraisons funèbres, il nous faudra donc l'apprécier d'un point de vue «historial», c'est-à-dire dans l'optique des trois siècles qui nous en séparent autant que de ses ressources symboliques issues des âges les plus reculés de l'humanité. Rien d'étonnant que la pavane grandiose du funèbre au xvii^e siècle puisse se présenter alors comme une exploration des liens immémoriaux entre le langage et la mort qui se confondent selon Heidegger avec l'impensé même au cœur du destin occidental :

Les mortels sont ceux qui ont possibilité d'expérimenter la mort en tant que mort. La bête n'en est pas capable. Mais la bête ne peut pas non plus parler. Le rapport entre mort et parole, un éclair, s'illumine, il est encore impensé¹.

Ainsi, par-delà l'intention explicite de l'auteur des *Oraisons funèbres* de saisir l'occasion d'une prise de conscience collective de la mort pour porter son auditoire à la conversion (et éviter du même coup les écueils du simple panégyrique du défunt), il nous appartiendra de prêter attention à l'ensemble des résonances littéraires et philosophiques qui traversent le genre tel qu'il fut profondément réinventé par Bossuet.

La dramaturgie classique du deuil

Le *Sermon sur la mort*, qui se présente comme une extraordinaire scénographie poétique du deuil, comporte deux moments. En un premier temps, l'audace de l'orateur consiste à révéler devant la Cour, jusque dans ses aspects les plus répugnants et macabres, une finitude sans rivage : «Me sera-t-il permis aujourd'hui d'ouvrir un tombeau devant la cour, et des yeux si délicats ne seront-ils point offensés par un objet si funèbre² ?» Comme jamais auparavant, la parole poétique veut stupéfier : elle creuse une fosse béante où elle ne craint pas de précipiter l'humanité entière. Suspendre toute représentation mondaine au profit de la révélation plénière du néant, voilà l'étonnante performance que s'autorise le lieutenant du Verbe au nom d'une lucidité supérieure :

C'est une étrange faiblesse de l'esprit humain que jamais la mort ne lui soit présente, quoiqu'elle se mette en vue de tous côtés, et en mille formes diverses. [...] Oublieux de sa destinée [l'homme] dissipe bientôt ses noires idées [et] les mortels n'ont pas moins de soin d'ensevelir les pensées de la mort que d'enterrer les morts mêmes (*SM*, 1073).

1. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 201.

2. Bossuet, *Sermon sur la mort*, dans *Œuvres* (éd. Bernard Velat et Yvonne Champailier), Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1961, p. 1073. Tout renvoi subséquent à cette édition du *Sermon sur la mort* sera inséré dans le texte et précédé du sigle *SM*.

Or, c'est lorsque la dévastation est portée à son comble, et que son auditoire est proprement atterré, que le prédicateur ménage le coup de théâtre second d'une récréation du monde par la vertu résurrectionnelle de la parole (sa parole) *ex nihilo* :

Si nous savons rentrer en nous-mêmes, nous y trouverons quelque principe qui montre bien par sa vigueur son origine céleste, et qui n'appréhende pas la corruption. [...] *une force supérieure à toute la nature visible, un souffle immortel* de l'Esprit de Dieu [...] (SM, 1078-1079 ; je souligne).

Le triomphe éclatant du verbe sur l'abîme se confond alors avec celui de la Profération inaugurale du monde par le Dieu de la Bible et elle se concentre sur la figure évangélique de celui que Bossuet nomme « le Lazare » :

Il n'est rien de plus nécessaire que de recueillir en nous-mêmes toutes ces pensées qui s'égarerent ; et c'est pour cela, Chrétiens, que je vous invite aujourd'hui d'accompagner le Sauveur jusques au tombeau du Lazare : « *Veni et vide* : Venez et voyez » (SM, 1074).

Les corps morts qui sont enfermés [dans le tombeau] entendront un jour [la] parole [du divin Jésus], et ils ressusciteront comme le Lazare ; ils ressusciteront mieux que le Lazare, parce qu'ils ressusciteront pour ne mourir plus [...] (SM, 1084).

C'est en effet par la seule vertu de son verbe que Jésus convoque la mort déjà pourrissant — c'est-à-dire pour Bossuet l'humanité ordinaire — hors du tombeau. La dignité insigne de l'homme mortel consiste donc à la fois à être à l'écoute du Dieu-verbe et à lui prêter sa propre voix de manière à défier la mort en un geste superbe qui renouvelle celui de « cet Esprit ouvrier qui a fait le monde » (SM, 1080). L'orateur (qui parle au nom de tous les hommes) se fait ici proprement le prêtre de la Parole : il est le porte-voix d'une doctrine immuable qui se confond avec celle unique dictée par le *Deus absconditus*. Quand un deuil vertigineux enténébre l'univers et que s'effacent les visages de la terre, un *soma pneumatikos* bouleversant provoque la bête résurrectionnelle à vaincre la mort (la notion de *soma pneumatikos* ou de « corps animé » a été forgée, on le sait, par la théologie chrétienne pour désigner le Christ glorieux du matin de Pâques).

Il est cependant remarquable que le prédicateur ne prenne nullement pour point de départ une dogmatique chrétienne qui serait déjà déployée ou assurée. C'est seulement à la faveur de l'orchestration proprement existentielle d'un holocauste du monde physique tout entier — l'entrevision stupéfiante du flétrissement de toute vie — qu'il en

produit une *déduction* à partir de ce qui tient lieu d'ultime vestige : le *souffle* divin et sa grâce (ré)génératrice en l'âme chrétienne :

Ne sentez-vous pas [...] qu'il sort du fond de notre âme une lumière céleste qui dissipe tous ces fantômes, si minces et si délicats que nous ayons pu les figurer ? Si vous la pressez davantage et que vous lui demandiez ce que c'est, *une voix s'élèvera du centre de l'âme* [...] (SM, 1081-1082 ; je souligne).

Et réciproquement, chez Bossuet, c'est seulement par l'insistance sur la nature hybride ou composite de l'homme (« un mélange [...] une étrange disproportion » [SM, 1082]) — corruptible en tant qu'il n'est qu'un animal et immortel en tant qu'il participe du mystère du verbe — qu'est évoquée la faute ou le péché biblique (c'est-à-dire le mythe de la Chute). C'est donc par la seule puissance résurrectionnelle du verbe (l'humble vertu de la parole hypostasiée en Jésus-Christ) que l'auteur suscite une *mythopoïèse chrétienne* qui, loin de se borner à réinterpréter le dogme, en propose une *effective recreation* (le mystère de la Rédemption se déduit ici de celui, seul fondamental, de l'Incarnation, tandis que les *Oraisons funèbres* escamotent quasiment celui de la Trinité).

Certes, Bossuet est un esprit profondément fidèle à la doctrine traditionnelle de l'Église ; pourtant, tout se passe comme si la tournure qu'il imprime à la théologie chrétienne ménageait la possibilité d'une approche déjà *a-théologique* dont nous verrons qu'elle est, de fait, immanente au judéo-christianisme lui-même. Soucieuse de radicaliser la rupture avec son référent mythique immémorial, la scénographie du deuil qu'il déploie dans le *Sermon sur la mort*, puis dans les *Oraisons funèbres* (parmi les dix oraisons qui ont été répertoriées, nous privilégions celles qui furent prononcées devant la cour et particulièrement celles d'Henriette d'Angleterre, d'Henriette de France, de Marie-Thérèse d'Autriche, d'Anne de Gonzague et de Louis de Bourbon) est donc éminemment moderne, en ce que le discours y établit son empire par une sorte d'*épokhè* du monde.

Et de fait, il suffira que, par l'action dissolvante de la critique des religions au cours des trois siècles subséquents, la dogmatique chrétienne soit portée elle-même au tombeau, pour qu'à la suite de Chateaubriand, de Vigny et de Baudelaire, le Poète moderne — qu'emblématise à nos yeux Mallarmé — puisse finir par postuler que « la Littérature existe et, si

3. Stéphane Mallarmé, *La musique et les lettres*, dans *Œuvres complètes* (éd. Henri Mondor et G. Jean-Aubry), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1947, p. 646.

4. *Ibid.*, p. 662-663.

l'on veut, seule, à l'exception de tout³». C'est face au néant « qui est la vérité » que l'auteur du « Coup de dés » envisagea, on le sait, le projet du « Grand Œuvre » qui serait « l'explication orphique de la terre⁴ », c'est-à-dire la célébration de la condition humaine en tant que « Glorieux Mensonge⁵ ».

Bien au-delà de nos perspectives philosophiques courantes, encore empreintes de « l'idolâtrie » de « l'œil » et de la « lumière » héritée des Grecs, Mallarmé affirmera alors que la grandeur insigne de l'homme-poète fut (et demeure) d' « avoir inventé Dieu et notre âme⁶ ». Même le contre-feu du refus *poiétique* de l'athéisme nihiliste chez un poète comme Paul Claudel confirme l'enchaînement inéluctable des forces dissolvantes qui, dès la fin de l'âge classique (au lendemain même de la mort de Bossuet), ruinèrent le Rêve d'une (re)fondation centrée sur le christianisme.

La métaphysique de la mort

Au vu de ce bref panorama jusqu'à Mallarmé et Claudel, on constate combien le *Sermon sur la mort* (puis le cycle des *Oraisons funèbres* qui en découle) revêt un statut singulier au sein de l'histoire des Lettres (et particulièrement du destin « spirituel » de la France). Là où l'unité ontologique était brisée depuis la fin de la scolastique médiévale, là où le rapport entre foi et science s'avérait ténu, voire de plus en plus problématique, la *théologie poiétique* (telle qu'elle fut promue par Bossuet mais aussi esquissée, sous des formes proches quoique distinctes, par Pascal dans son projet d'apologétique) se présentait comme le seul point de conciliation possible entre la rationalité issue des Grecs et le sens judéo-chrétien du mystère. En tirant les conséquences de l'expérience moderne de la démythification, cette *théologie poiétique* dut nécessairement se focaliser sur une dramaturgie de la *naissance mortelle* de l'être parlant, pensant et moral (sur le traumatisme de la mort chez Bossuet et sur l'expérience morale et existentielle du « vide » ou du « néant » chez Pascal).

Au principe de tout éveil conscient à la mort (en tant qu'elle suppose toujours déjà le dé-voilement paradoxal de l'abîme : « l'ensevelissement » de *l'idée* de la mort), l'expérience du trépas participe à la fois du visible et de l'invisible, de l'ontique *comme* de l'idéal. Et de fait, en mettant

5. Stéphane Mallarmé, « Lettre à Cazalis », le 28 avril 1866, dans *Correspondance. Lettres sur la poésie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1995, p. 298.

6. *Ibid.*

l'accent sur l'exploit résurrectionnel du verbe face au néant (qui se confond en dernière instance avec la simple faculté de la parole en l'homme), tout se passe comme si Bossuet (et Pascal) avait extrait de l'onto-théologie son noyau matriciel le plus intime. Au principe de toute dissolution et synthèse, la mort se présente en effet à la fois comme l'outil par excellence de la dé-composition ou de l'analyse — « La nature d'un composé ne se remarque jamais plus distinctement que dans la *dissolution* de ses parties. Comme elles s'altèrent mutuellement par le mélange, il faut *les séparer pour les bien connaître* » (SM, 1074 ; je souligne) — et comme la condition de toute approche « idéelle » ou rationnelle du monde.

Seule la *théologie poétique* autorise donc l'articulation hyperbolique de l'idéalisme platonicien sur l'absolu résurrectionnel chrétien (en un geste que Nietzsche eût conçu comme une hypostase fantomatique des « arrière-mondes »). Or Bossuet comprit, en une intuition en quelque sorte « prophétique », que le judéo-christianisme seul, en tant qu'il recèle un noyau symbolique immanent à toute croyance religieuse, pouvait déployer, par-delà toute conception « ontique », c'est-à-dire seulement rationnelle ou matérielle, le mystère de l'homme parlant-mortel dont l'âme a vocation à rejoindre (ou à imaginer) l'*Omega* créateur du monde, en une postulation à la fois vraie et fictive, puisqu'il s'agit d'un acte de foi.

Le point de focalisation extraordinaire qu'explore Bossuet dans les *Oraisons funèbres*, à l'occasion de la prise de conscience du décès d'une grande figure publique, est donc celui où le langage et la mort se rejoignent de manière *unique* (au fondement du judéo-christianisme, certes, mais aussi implicitement de la rationalité grecque, et partant, de la philosophie et des sciences). Nous devons admettre avec Heidegger que ce point ne pourra être éclairé qu'en vertu de la relance d'un « dialogue » effectif entre poésie et pensée, c'est-à-dire à la faveur d'une *démythification poétique* du sacré qui, révélant « la divinité présente à l'esprit de l'homme », selon la formulation de Mallarmé, ne ferait qu'un avec une mise au jour des « forces formatrices du mythe » (Nietzsche).

Or, il convient d'être attentif au fait que c'est ici la thématique singulière de la rature et du vestige qui, tout au long de la démonstration, sert de cheville à l'argumentation de Bossuet. La corrélation *princeps* entre l'extraction des reliques funèbres dans les vieilles religions et l'inscription de la parole comme trace — phonique et graphique — pure est, en effet, à la fois subtilement évoquée et révoquée par Bossuet :

Que vous servira d'avoir tant écrit dans ce livre [de la vie], d'en avoir rempli toutes les pages de beaux caractères, puisque enfin *une seule rature doit tout effacer* ? *Encore une rature laisserait-elle quelques traces du moins d'elle-même* ; au lieu que ce dernier moment, qui *effacera d'un seul trait toute votre vie*, s'ira perdre lui-même, avec tout le reste, dans ce grand gouffre du néant. *Il n'y aura plus sur la terre aucuns vestiges de ce que nous sommes* ; la chair changera de nature ; le corps prendra un autre nom ; même celui de cadavre ne lui demeurera pas longtemps : il deviendra, dit Tertullien, un je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue : tant il est vrai que tout meurt en lui, *jusqu'à ces termes funèbres par lesquels on exprimait ses malheureux restes* [...] (SM, 1077 ; je souligne).

Le point « médial » entre ce qui de la mort se voit et ce qui en elle échappe, entre le jeu du sensible et de l'au-delà du sensible concerne ici aussi bien l'énigme du vestige (et par extension de tout signe linguistique) que celle de la *coïncidence primitive* entre les ritualisations de la mort et l'émergence du langage comme trace pure : graphème ou phonème. Nous entrapercvons ici une dimension sous-jacente que Bossuet dut à la fois *exploiter et occulter* (puisque sa thématique, tributaire d'une dogmatique souveraine, devait nécessairement masquer tout antécédent symbolique et mythique). S'étonnera-t-on de ce que le *christianisme poétique* dans les *Oraisons funèbres* nous mette sur la voie d'une élucidation du lien « historial » entre parole et mort plus sûrement et essentiellement que maint autre texte philosophique ou anthropologique « moderne » ?

Poétique des ritualisations de la mort

Au terme d'un travail latent d'interprétation que l'on pourrait qualifier d'« anachronologique », terme emprunté à Mallarmé, tout se passe comme si l'orateur qu'est Bossuet était donc parvenu à confronter par l'esprit le déploiement *poétique* initial de l'énonciation linguistique — « Je dis une fleur... » — au culte ancien des morts. Or, à la différence de ces derniers, qui exigeaient la prise en charge salvatrice du défunt par ses proches, c'est-à-dire la purification de la dépouille par *l'extraction de ses restes purs* (souvent au terme de doubles funérailles), le chrétien se doit d'assumer *lui-même* à la fois les rôles de sujet et d'objet de la purification dans l'horizon d'une ascèse permanente. À travers sa forme paradigmatique, la *théologie poétique* de Bossuet, qui ne pouvait certes explorer ses propres conditions de possibilité « historiques », offre donc une sorte de pressentiment de certaines analogies essentielles entre les ritualisations archaïques de la mort et l'hypostase du verbe absolu.

Il est d'ailleurs remarquable que dans son *Discours sur l'histoire universelle*, l'auteur des *Oraisons* ait précisément cru nécessaire d'associer les antiques croyances en l'immortalité aux cultes païens des morts. (Même censées avoir été viciées par le péché originel, les pratiques du paganisme sont reconnues *de facto* comme un fondement universel) :

Le culte des hommes morts faisait presque tout le fond de l'idolâtrie : presque tous les hommes sacrifiaient aux mânes, c'est-à-dire aux âmes des morts. De si anciennes erreurs nous font voir à la vérité combien était ancienne la croyance de l'immortalité de l'âme, et nous montrent qu'elle doit être rangée parmi les premières traditions du genre humain. Mais l'homme, qui gâtait tout, en avait étrangement abusé, puisqu'elle le portait à sacrifier aux morts. On allait même jusqu'à cet excès, de leur sacrifier des hommes vivants : on tuait leurs esclaves, et même leurs femmes, pour les aller servir dans l'autre monde⁷.

Or, de manière à opérer le basculement complet du schème de la ritualisation primitive du mort (ou *de la mort*) vers son expression sublimée *par* le verbe et *comme* verbe, il est remarquable que Bossuet (à la suite de Tertullien) ait dû supposer, avec l'oblitération intégrale de la dépouille du défunt, celle des *mots eux-mêmes* désignant les ossements purifiés ou les reliques dans la religion païenne :

La mort ne nous laisse pas assez de corps pour occuper quelque place, et on ne voit là que les tombeaux qui fassent quelque figure. Notre chair change bientôt de nature. Notre corps prend un autre nom ; même celui de cadavre, dit Tertullien, parce qu'il nous montre encore quelque forme humaine, ne lui demeure pas longtemps : il devient un je ne sais quoi, qui n'a plus de nom dans aucune langue ; tant il est vrai que tout meurt en lui, jusqu'à ces termes funèbres par lesquels on exprimait ses malheureux restes⁸ !

C'est en effet, nous l'avons noté, cette dissolution sans reste, qui dans le texte de Bossuet, à la suite des Pères de l'Église, autorise la focalisation de la *poïétique chrétienne* sur le phénomène de la voix comme unique vestige face au néant. C'est ainsi en se bouclant sur soi et en se redéployant au plan d'une purification de niveau second qu'un schème primitif sublimé a pu conditionner l'éclosion du verbe absolu dans le judéo-christianisme ou *comme* judéo-christianisme. On peut noter encore que c'est seulement à partir du moment où, détachée du christianisme originel (et particulièrement du culte médiéval des reliques),

7. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, dans *Œuvres*, op. cit., p. 845-846. On peut noter qu'en valorisant les seuls rites funéraires, Bossuet assimile le sacrifice à un meurtre, ce qui lui permet simultanément de dissocier le sacrifice païen du sacrifice chrétien

8. Bossuet, *Oraison funèbre de Henriette-Anne d'Angleterre*, dans *Œuvres*, op. cit., p. 93 ; je souligne.

l'Europe aura frayé la voie d'une conception onto-théologique plus abstraite et systématique que la postulation d'une *mythopoïèse chrétienne* devint possible.

Du reste, l'éveil conscient à la mort, tel qu'il est mis en scène dans l'oraison funèbre, ne concerne pas seulement le clivage spiritualiste traditionnel entre l'âme et le corps mais celui, plus « primitif », entre l'animalité (« corruptible » et « charnelle ») et l'humanité. En l'homme, c'est en effet « l'immortel et le *corruptible*, le spirituel et le *charnel*, l'ange et la *bête* [qui] se sont trouvés [...] unis » (*SM*, 1083 ; je souligne). Certes Bossuet renvoie cette dualité au thème traditionnel de l'homme pécheur, créé à l'image de Dieu, mais il suffit d'infléchir sa problématique vers l'athéologie latente qu'elle recèle (ce que réalisera effectivement la poésie/pensée ultérieure) pour soupçonner que l'homme parlant/conscient/moral est né des ritualisations primitives de la mort. (Évoquant ici la maxime célèbre de La Rochefoucauld — « Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement », — nous admettrons que celle-ci participe également de manière elliptique ou latente de la scénographie du langage et de la mort à l'âge classique : même si La Rochefoucauld suspend toute référence religieuse, cette maxime associe en effet vertigineusement non seulement la vie — le soleil — et la mort mais postule que le « jour ordinaire » procède d'un dé-voilement abyssal, c'est-à-dire d'une expérience secrète, à jamais claire *et* obscure).

On constate donc que la *reformulation poïétique* du christianisme à l'âge classique (chez Bossuet, mais aussi chez Pascal, voire chez La Rochefoucauld à travers l'ensemble des maximes relatives à la mort) coïncide avec l'ultime tentative moderne de fondation d'un ordre théologique cohérent. Par sa théâtralisation, les magnificences rhétoriques de sa performance, le ministère de la parole se crut alors capable de jeter les bases tant d'une lecture providentielle de l'histoire que d'une monarchie chrétienne fondée en raison. En effet, si le verbe chrétien est reconnu comme la source de toute connaissance, le monde doit apparaître réciproquement comme un champ de bataille permanent entre la dispersion et le recueillement, entre le désordre des passions humaines et la loi divine. S'il appartient ainsi au monarque chrétien d'incarner aux yeux de tous le principe d'une coïncidence « médiale » entre le temps mondain et le destin providentiel, il faut encore qu'une interprétation autorisée (ou « prophétique ») soit à même de révéler l'ensemble des traits cohérents (c'est-à-dire le texte caché) qui sous-tendent le chaos de l'histoire. D'où les liens secrets qui se tissent entre les *Oraisons funèbres*, d'une part, et le *Discours sur l'histoire universelle*,

puis un traité tel que *De la politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, d'autre part.

Seul un dialogue renouvelé entre poésie et pensée nous permettrait aujourd'hui de faire le partage entre ce qui dans notre histoire fut dominé par des aveuglements immémoriaux et ce qui, dans l'horizon d'une parfaite démythification, ménagera la possibilité « de porter à la parole la parole en tant que parole⁹ ».

Ancré dans une dogmatique qui fut très vite la proie des critiques, le moment classique ne put réaliser, certes, de synthèse viable entre foi et raison. La remise en question du caractère historique et sacré des récits bibliques et évangéliques, puis les polémiques théologiques auxquelles Bossuet lui-même fut mêlé (ses querelles avec les protestants puis avec les tenants du quiétisme) eurent bientôt raison du rêve d'un recueillement théologico-poétique absolu. Quoique doctrinaire, voire sectaire, de par ses *a priori* monothéistes et monarchiques, l'œuvre de Bossuet témoigne pourtant, rétrospectivement et prospectivement, de la dualité a-théologique foncière (remythifiante et démythifiante) du judéo-christianisme lui-même.

Dans la mesure où elle ne fut que le rêve d'un recueil plus intime du langage et de la mort (et donc d'une démythification portée à son comble), la scénographie du deuil à l'âge classique pourra (ou pourrait) finalement apparaître de manière « anachronologique » comme l'expression quasi « prophétique » d'un recueil historial possible du sens sur son propre mystère. Plus lucidement que tout autre écrivain ou penseur, c'est Mallarmé qui a pu supputer les chances d'une telle *relecture poétique* de notre héritage :

C'était impossible que dans une religion, encore qu'à l'abandon depuis, la race n'eût pas mis son secret intime ignoré. L'heure convient avec le détachement nécessaire, d'y pratiquer les fouilles, pour exhumer d'anciennes et magnifiques intentions¹⁰.

Sommairement il s'agit, la Divinité, qui jamais n'est que Soi, où montèrent [...] des élans abattus de prières — au ras, de la reprendre, en tant que point de départ, humbles fondations de la cité, foi en chacun¹¹.

9. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 254.

10. Stéphane Mallarmé, « Offices », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 397.

11. *Ibid.*, p. 391.